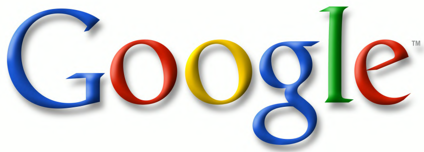




SCHEM HA-MEPHORASCH

(DET FÖRBORGADE GUDSNAMNET)

ETT BIDRAG TILL KÄNNEDOMEN OM ESSEISMEN

OCH URKRISTENDOMEN

AF

PROFESSOR G. KLEIN

RABBIN



I DISTRIBUTION HOS

AKTIEBOLAGET NORDISKA BOKHANDELN

1902.

STOCKHOLM
K. L. BECKMANS BOKTRYCKERI
1902.

HANS MAJ:T KONUNG OSCAR II,

DEN UPPLYSTE TÄNKAREN,

TILLEGNAS DESSA BLAD

MED DJUPASTE VÖRDNAD OCH TACKSAMHET

UNDERDÅNIGST

AF

FÖRFATTAREN.

INNEHÅLL.



I sitt föredrag »Das spätere Judenthum als Vorstufe des Christenthums» polemiserar Baldensperger med rätta mot Ritschl och hans skola, för hvilka det gäller såsom ett orubbligt faktum, att för kännedom om kristendomen intet står att hemta från den senare judendomen. Därför hälsar B. med glädje den af E. Kautzsch föranstaltade editionen af Gamla Testamentets apokryfer och pseudepigrafer, och han väntar ett ökande af vår kännedom och uppfattning på detta område af ett fördjupadt studium af dessa judiska skrifter, i all synnerhet af deras messianskt apokalyptiska delar. Ty här finner man en innerlig frändskap med kristendomen »först och främst i formelt hänseende, men därjämte äfven i tankeinnehållet». — I likhet med Baldensperger tänka många andra samtida forskare, och de använda sitt skarpsinne på att förklara den delvis nyupptäckta judiskt-apokalyptiska litteraturen. Utan att på minsta sätt vilja förringa dessa forskares förtjenst, vill jag här därjämte hänvisa till en annan litterär produkt af judendomen, hvilken säkerligen icke är okänd af forskarne, men dock icke känd i den grad, som den förtjenar. Jag menar Talmud och Midrasch-litteraturen. I afseende på form och tankeinnehåll är denna litteratur måhända närmare besläktad med evangeliet än de judiskt-apokalyptiska texterna, hvilka skrifvits på grekiskt språk och öfversatts till ätiopiska, latin och slaviska. Må vi

framför allt ej glömma, att Jesus och hans lärjungar lefde och verkade i Palestina, hvarför man alltså för att förstå Jesu lära och lärometod i främsta rummet måste gå i skola hos de palestinensiska skriftlärde, hvilka hade nyckeln till Skriften, och icke hos de alexandrinska filosoferna.

På grund af denna uppfattning har jag efter flerårig forskning kommit till de resultat, hvilka jag framlägger för mina läsare i denna lilla skrift. De bilda en fortsättning till min bok »Bidrag till Israels religionshistoria, Stockholm 1898». För att göra mina åsikter om esseerna och deras samband med keniter och rechabiter fattbara äfven för dem, för hvilka mina »Bidrag» äro obekanta, har jag äfven i denna afhandling upptagit några bland de där anförda, viktigaste källor, på hvilka jag stöder mina påståenden.

Det torde måhända ej vara öfverflödigt att omnämna, att jag föredragit hufvudtankarna i denna skrift inför en mindre krets af intresserade i Stockholm och äfven vid den religionshistoriska kongressen i Paris år 1900.

Min ärade vän D:r S. H. B. Svensson tackar jag hjärtligt för den hjälp, som han bragt mig vid utgifvandet af detta arbete, liksom förut i afseende på Bidrag till Israels religionshistoria.

Stockholm den 10 Juni 1902.

FÖRFATTAREN.

Keniter, Rechabiter och Esseer.

Nästan alla nyare vetenskapsmän, som sysselsätta sig med israelitiska religionens historia, vindicera åt nomadfolket keniterna ett stort inflytande på Jahve-trons uppkomst och utveckling i Israel.

Under loppet af denna afhandling skall vidare talas om detta inflytande under den mosaiska tiden. Till en början skall behandlas en särskild gren af keniterna, rechabiterna.

Denna lilla stam, som räknade sig till Israel, skildras för oss af Jeremia. Dess lagstiftare känna vi dock redan från en föregående tid. Redan i förra hälften af åttonde århundradet före Kristus uppträder nämligen Jonadab ben Rechab som en ifrare för Jahve, och med hans hjelp lyckas det Jehu att hejda den kananeiskt-feniciska kulturens och religionens inträngande i Israel. Samme Jonadab — så berättar Jeremia — har lärt sina stamförvanter med kvinnor och barn att ej dricka vin, ej bygga sig några boningshus, utan bo i tält, således upprätthålla öknens seder och forntidens patriarkaliska lif. Sedan Jehus dagar höra vi ingenting om denna stam. Först under Nebukadnesar kommer den åter till synes. Då nämligen Nebukadnesar år 588 före Krist. drog mot Jerusalem, flydde rechabiter inom Jerusalems murar för att där finna skydd för kaldeernas och

Arams här. Och vid den tiden var det som Jeremia framhöll dem för jerusalemiterna såsom mönster i troget bevarande af den religiösa traditionen och till lön därför tillropar dem: »Så talar Jahveh Zebaoth, Israels Gud: Emedan I hörsammat eder fader Jonadab och iakttagit och gjort alla hans bud alldeles som han bjudit eder — därför säger Jahve Zebaoth, Israels Gud: *Icke skall för Jonadab, Rechabs son, en man fattas, som står inför mitt ansikte i all tid*». (Jerem. 35, 18, 19.)

Redan på grund af denna Jeremias profetia låter sig indirekt bevisa, att ännu vid afslutandet af kanon måste ättlingar af rechabiterna ha förefunnits, ty annars skulle spår af redaktion gjort sig märkbara på detta ställe. Vi ha emellertid direkta bevis därför ur den judiska traditionen, till hvilka vi nu öfvergå.

Som utgångspunkt tjänar skriftstället 1 Krön 2, 55: . . . »de släkter af skriftlärda, som bodde i Jabez, Tiratim, Schimatim och Sukhatim. De äro de keniter, som härstamma från Chamath, stamfader för huset Rechab».

De tre oförståeliga namnen Tiratim, Schimatim och Sukhatim öfversättas eller snarare tydas af Vulgata: canentes et resonantes et *in tabernaculis* remorantes. Den judiska traditionen har en annan tolkning däraf. I Sifre Behaalotka finner man en vidlyftig redogörelse för Jethros förtjänster om Moses och om den heliga skrift.. Sju namn tilldelades Jethro, och hvart och ett af dessa namn skall föreviga en särskild förtjänst hos denne utmärkte man. Det heter sedan ordagrannt: Jethro kallades äfven Chobeb, emedan han älskade skriften. Ty vi finna bland proselyterna ingen enda som älskat thorah så högt som Jethro gjorde. Och detta arf, kärleken till thorah, har också bibehållit sig hos hans efterkommande . . . Och därför lät Gud i deras midt uppstå Soferim, skriftlärde, såsom också framgår af 1 Krön. 2, 55 . . .

Men hvad betyda namnen: Tiratim, Schimatim och Sukha-

tim? Flere tolkningar uppgifvas, af hvilka de vigtigaste må anföras. *Tiratim* kallades de, emedan de icke hade skurit sitt hufvudhår (taar). *Schimatim* hette de, emedan de visat hörsamhet mot sin stamfaders (Jonadab ben Rechad) bud (schama). *Sukhatim* hette de, emedan de icke hade smort sig med olja (suakh), eller emedan de hade bott i hyddor (sukkah); ty de sade: »detta tempel skall ju dock en gång förstöras, därför betrakta vi det redan nu, såsom vore det förstördt».

»De benämndes vidare invånare i Jabez, emedan de hade lämnat staden Jericho och gått till Jabez i Arad för att hos honom [här fattas Jabez som person] lära thorah. *Och dessa Soferim äro identiska med Chasidim.*»

Hvad som här i form af en Agada (sägen) kommit till oss genom tradition är af stor historisk betydelse.

Låtom oss till en början fasthålla de drag, hvilka öfverlämnats till oss om dessa forntidens fromma män: de ha enligt nasireernas sed ej klippt sitt hufvudhår, de ha ej smort sin kropp med olja; de ha slutligen *på grund af profetiskt förutseende* vetat af templets framtida förstöring och därför ej bevisat det den vördnad, som enligt vanlig uppfattning *tillkom* detsamma.

Af denna redogörelse framgår först och främst, att enligt en judisk tradition råder ett sammanhang mellan Rechabiter, Nasireer och Chasidim. Men då vi nu kunna konstatera de om dessa fromma berättade drag äfven hos esseerna, så tro vi oss ej taga miste, när vi påstå, att äfven esseerna höra till denna krets och att de måste stå i något sammanhang med rechabiterna.

Om esseerna berättar Josephus: »Olja till smörjelse betrakta esseerna som orenlighet, och om någon blifvit mot sin vilja smord, skrapar han sig öfver kroppen» (B. j. II, 8, 3).

Esseernas förhållande till templet och till dess offerkult känna vi från Philo och Josephus. Så säger den förre: »de

offra inga djur utan vinnlägga sig om att göra sina egna tänkesätt värdiga helgedomen (ἱεροπρεπεῖς διάνοιας). (Joseph. Ant. XVIII, 1, 5, jämför qu. omn. pr. lib. 457.) Vidare är att beakta den profetiska begåfning, som Josephus berömmer hos esseerna. Jag påminner om den gamle Judas, som år 106 före Krist. hade vid templet i Jerusalem kring sig en lärjungakrets för förutsägande af tillkommande ting, vidare om esseern Menahem, hvilken för Herodes, då denne ännu var gosse, skall ha förutsagt hans blifvande upphöjelse till konung.

I agadisk form säger berättelsen i Sifre detsamma. Chasidim höllo sig borta från templet, emedan de på grund af sin profetiska begåfning förutsågo dess förstöring. Upplösa vi denna berättelse i dess enkla beståndsdelar, finna vi äfven där, att ett sammanhang förefunnits mellan Chasidim och profeterna, och profeternas ställning till offerkulten är oss bekant. Men närmare derom i ett annat sammanhang. Nu fortsätta vi med betraktandet af den judiska traditionen.

Hvaraf veta vi — frågas det — att Jonadab b. Rechabs afkomlingar voro Jethros afkomlingar? Däraf att det står skrifvet: »det är keniterna» (1 Krön. 2, 35). Nu följer en fri utläggning af 1 Krön. 4, 10: Och Jabez ropade till Israels Gud, sägande: Om Du välsignar mig (med thorah) och utvidgar mitt område (med lärjungar) och Din hand är med mig (så att jag icke förgäter mitt studium) och Du ger mig värdiga kamrater (= Rea), så att den onda driften ej stör mig i mitt studium — och Gud uppfyllde hvad han begärde.

Således begär Jabez, keniternas stamfader, inga jordiska egodelar, han önskar ingenting annat än kännedom af läran, lärjungar och kamrater samt befrielse från den onda driften.

Äfven dessa önskningar äro af esseisk art. Så säger Philo om esseerna: »De samla hvarken guld eller silfver, ej heller sträfva de efter att förvärfva sig inkomster af stora jordområden, utan de förskaffa sig blott hvad som hör till

lifvets nödtorft, de vilja ej vara någonting annat än Guds tjänare».

Att talrika anhängare samlats kring esseerna, veta vi af bland annat äfven Plinius. I H. n. V. 16, 17 läsa vi: »Dagligen förnyas det (samfundet) i samma proportion genom en mängd nykomlingar, hvilka infinna sig talrikt och, trötta vid lifvet, bortslungade af ödets vågor, antaga deras lefnadssätt».

Hvad slutligen beträffar befriandet från den onda lusten, är att märka att med den onda lusten förstås könsdriften. Kändt är, att en gren af esseerna af sådan anledning föredrogo att förblifva ogifta. (Jos. Ant. XVIII, 1, 5, B. j. II, 8, 2.)

Förbigående andra notiser om rechabiterna i den talmudiska litteraturen, vill jag anföra några uttalanden af en skriftlärd från Hadriani tid, hvilken kallar sig en ättling af rechabiter. Det är rabbi *Jose ben Chalafta*. Hans hemort var Sephoris, till yrket var han läderarbetare. Han berömmes som en samvetsgrann tradent af gamla Halachoth (= lagstadganden). Mer än någon af sina samtida egnade han sig åt det annalistiska samlandet af judisk historia och efterlämnade en krönika från världens skapelse till Bar-Kochbas krig. I en egendomlig rad af satser framhåller denne skriftlärde, som berömmer sig af att vara en ättling af rechabiterna, vissa religiösa öfningar och förtjenster, efter hvilkas gudslön hans sträfvande borde riktas. Blifve min lott — så börja hans önskningar — bland deras, I) som på sabbaten hålla sin måltid på tre bestämda tider, II) som dagligen recitera hela lofsången Hallel (Ps. 113—119), III) som förrätta sin bön med morgonrodnaden (vid morgonrodnadens inbrott), IV) hvilkas död (till följd af deras måttliga lefnadssätt) framkallas af intet annat ondt än smärtor i tarmarne (till följd af deras enkla kost af markens frukter), V) hvilka träffas af döden, då de äro på väg till en gudstjenstlig handling, VI) som börja sabbaten så tidigt som i Tiberias (där på grund af läget i en

djup dal aftonen inbryter tidigare) och sluta den så sent som i Sephoris (som låg på ett berg, hvarför solen var längre synlig). (Sabbath 118 b.)

Denne fromme man, som äfven kallas den *helige*, hade fem söner, hvilka han stolt betecknar som fem cedrar, dem han planterat i Israel. Traditionen berättar om honom ordagrannt följande: »Rabbi Jose var blott fem gånger samman med sin hustru och fick med henne fem söner.» Hans intresse för Jethro och keniterna finna ví äfven i en namntydning: Jethro kallas Keni, emedan han slöt sig till Herren (Kone) öfver himmelen och jorden (se Sifre vid Num. 10, 29).

Jag förbigår andra ej mindre intressanta uttalanden af denne skriftlärde i andra århundradet, hvilken med stolthet kallar sig en ättling af rechabiterna. Det anförda torde vara nog för att låta oss inse, att rabbi Jose ben Chalafta verkligen var i besittning af rechabitisk-esseiska traditioner. Så är hans längtan efter ett äkta, af ingenting stördt sabbatsfirande esseisk. Såsom Philo och Josephus berätta, firade esseerna sabbaten ännu strängare än fariseerna. (Jos. Bell. jud. II, 8, 9). R. Jose önskar förrätta sin bön vid morgonrodnaden (im dimdum̃e chamah = solens knoppande eller utsprickande strålar). Om esseerna säger Josephus: »De ställa till solen många från fäderna nedärfda böner, likasom anropande henne, att hon måtte bryta fram».

R. Jose önskar sig en lätt död, emedan den är följden af ett måttligt lif. Esseernas måttliga lif känna vi.

Sin hustru har R. Jose varit nära blott fem gånger. Om en gren af esseerna skrifver Josephus: »Med de hafvande komma de icke tillsamman, och de bevisa därmed, att de icke gifta sig af vällust, utan af behofvet att få barn». (B. j. II, 8, 13.)

Innan vi gå vidare i vår undersökning, vilja vi äfven konstatera, att icke blott den judiska traditionen känner till

afkomlingar af rechabiter i den efterkristliga tiden, utan att detta sakförhållande bekräftas äfven från kristet håll. Då Jakobus mördades år 62 efter Kr., nämner Hegesippus (i Eusebii kyrkohist. II, 23, 19) en rechabitisk prest, hvilken tog sig an Jakobus. Vidare känner abboten Nilus († 430), som var bekant i trakten vid Döda hafvet, en där bosatt stam, Jesseerna. Han betecknar denna stam närmare som en *kenitisk* och som Jonadabs afkomma, den där alltjämt bodde i tält, afhöll sig från vin och alla slags läckerheter, beflitade sig om en etisk hållning och af »teorein» (θεωρεῖν = chasah, skåda) hade erhållit namnet Jessajoi (Hilgenfeld, Ketzergeschichte 138).

I Mischnah, i Midraschim och ofta äfven i Talmuderna anföras om de fromma männen vissa seder, bruk och läror, som bära esseisk prägel. Namnen på dessa fromma äro Watikim, Zenuim, Chasidim Rischonim och Bannaim.

Låtom oss anföra ett och annat af denna tradition. Chasidim Rischonim (forntidens fromma) väntade under djup tystnad en timme (före soluppgången) och riktade sedan i andakt sitt hjärta till sin fader i himmelen (Sanhedrin 90 b.).

Om esseerna säger Josephus: »De yttra ingenting världsligt före soluppgången».

Watikim brukade förrätta sin bön vid morgonrodnaden. (Berachoth 9 b.)

Detta är, såsom ofvan redan blifvit anfördt, kändt om esseerna.

Om den heliga samlingen i Jerusalem meddelar traditionen, att den egnar en tredjedel af dagen åt sysselsättning med skriften, en tredjedel åt bönen och en tredjedel åt arbetet.

Versen 9 i Pred. 9 kap. Midr. Koheleth: »Njut af lifvet med en kvinna som du älskar», gifva männen i den heliga församlingen följande tydning: »Förvärfva dig ditt lifsuppe-

hälle genom ett handtverk (= reêh chajjim) jämte sysselsättningen med thorah (= im ischah)». Sålunda är det ej en *kvinna* skriften här åsyftar, utan »kvinna» står här allegoriskt för thorah. Äfven detta är ett esseiskt betraktelsesätt.

Jag påminner vidare om Philo, som om terapeuternas skriftutläggning säger följande: »Utläggningen af den heliga skrift sker genom sinnebildliga förklaringar i allegorier. Ty hela lagstiftningen tyckes för de männen vara liksom ett lefvande väsen. Orden i och för sig äro kroppar; själen är den mening, som ligger under orden».

En intressant skrifttolkning berättas i en tradition om en af föreståndarne för den heliga församlingen. Den afser ådagaläggandet af att bevarandet af lifvet står högre än uppfyllandet af sabbatsbudet. (Pikuach nefesch doche schabbath.) Detta bevisar Simon (jfr Mechilta t. st.) af Ex. 31, 14. »I skolen hålla sabbaten ty han är *eder* helig.» Detta »*eder*» är egentligen öfverflödigt. Men därmed skall den vigtiga läran inskärpas: *eder* är sabbaten gifven, men I ären ej gifna åt sabbaten[1]).

Enligt denna lära betages sabbaten dess stränga lagkarakter. Som bekant fattade äfven Jesus sabbatsbudet i sådan anda. I Markus 2, 27 säger Jesus till fariseerna: »Sabbaten är gjord för människans skull, icke människan för sabbatens skull». Och likasom Jesus knyter den högre uppfattningen af sabbaten till en episod ur Davids lif, så finnes äfven denna deduktion i den judiska traditionen. I Jalkut till 1 Sam. 21, 7 läser man: »Då David hos presten Achimelek ej fann annat bröd än skådebröd, sade David till honom: gif mig det, så att vi ej dö af hunger, ty *budet om lifvets bevarande undantränger sabbatsbudet* (som dock är så

---

[1]) Lakem schabbath mesurah weê attem mesurim le-schabbath.

strängt; huru mycket mera måste det undantränga andra, lättare bud)».

Denna friare ställning till sabbatsbudet tyckes vara antiesseisk, ty esseerna firade sabbaten mycket strängare än fariseerna. Så säger Josephus om esseerna: »De tyckas också mest af alla judar afhålla sig från arbete på den sjunde dagen. Ty de ej blott bereda maten åt sig en dag på förhand, utan de våga ej ens flytta ett kärl från dess plats eller blott förrätta sin nödtorft». (Jämför äfven Jubileernas bok kap. 50.) På grund af denna utsaga har man sökt frånkänna esseismen allt inflytande på kristendomen. Huru det i själfva verket förhåller sig därmed, kommer att visas längre fram. Vi måste främst fortsätta med att lära känna forntidens fromme män ännu något närmare.

Om en chasid från Hadriani tid, Simon ben Azzai, berättas, att han rättfärdigade, att han ej gift sig, med de orden: »Hvad skall jag göra, min själ älskar och hänger fast vid thorah, må andra bidraga till människosläktets upprätthållande!» (Tos. Jebamoth 8, Bacher, Aggada der Tamaiten I, 410).

Sedan Hillels dagar disputerade man i rabbinskolorna om det största budet i lagen. Medan Hillel och Akiba finna detta i budet: »Älska din nästa som dig själf» (Lev. 19, 18), tyckes för chasiden Ben Azzai som den högsta principen i judiska religionen vara Gen. 5, 1, enligt hvilket människan är skapad i Guds afbild. Detta förklaras sålunda: »Säg icke, då jag fördrager skymf och förnedring, skall äfven min nästa fördraga sådant, utan vet, att om du smädar honom, skulle du smäda den i Guds afbild skapade» (Gen. rabba ibidem. Bacher, anf. st. 420), och det är hvarje människa.

Att människokärlek utgör en grundpelare för esseismen är kändt.

En för sin stränga fromhet bekant chasid var äfven Pinehas b. Jair. Om honom har traditionen följande ytt-

rande: »I dagarnes framtid skall Herren fullständigt aflägsna den onda driften» (Schocher tob. till Ps. 32). Hvad därmed menas har redan förut blifvit omtaladt.

Ett uttalande af stor innebörd är det, i hvilket Pinehas b. Jair uppräknar en rad af dygder, hvilka göra en människa värdig de högsta bevisningar af gudomlig nåd, och af hvilka den ena frambringar den andra. Utgångspunkten bildas af kraften, energien (serisuth), som sätter menniskan i stånd att vara på sin vakt mot synden. Af denna framgå efter hvarandra de tre graderna: kroppslig renhet (nekijuth), levitisk renhet (toharah) och sedlig afhållsamhet (perischuth), hvilka krönas af graden helighet (keduschah). Härpå följa de tre graderna af inre fullkomning: ödmjukhet (anawah), afsky för synd (jireath chet) och fromhet (chasiduth). Sedan man genomgått dessa grader af yttre och inre själf-helgelse, blir man värdig den helige ande, som leder till det eviga lifvet, till uppståndelse från de döda, hvilket sker genom profeten Elia. (M. Sota IX, 9, slutet. Se hos Bacher på anf. stället 447. Parall. B. tillfogar härvid: Man har ej med orätt kallat denna utsaga en esseisk Baraitha.)

Denne Pinehas b. Jair skall också vara författaren till Midrasch Tadsche (enligt Gen. 1, 4). Denna Midrasch innehåller en symbolik af stifthyddan, templet, offer- och reningslagarne, förklaringar af Genesis, hvilka öfverensstämma med jubileernas bok, och siffersymbolik. I denna bok talas om 70 gudomliga namn. *Särskildt framhålles betydelsen af de tio buden.* Det heter bland annat: »Världen äger bestånd genom deras förtjenst, hvilka lära sig och fullgöra de 10 buden» [1]).

Karakteristiskt är att Moses kallas *Chasid* (den fromme). Vi förstå denna benämning blott, om vi hänföra den till esseiskt inflytande. Och verkligen säger Josephus: »Den största vördnad har hos dem närmast Gud lagstiftarens namn (Moses),

[1]) A. Epstein, Beitr. zur jüd. Alterthumsk. I xiv.

och om en af dem smädar honom, straffas han med döden». Och Philo låter Moses rent af vara stiftare af Esseerförbundet.

Enligt traditionen har man af Pinehas b. Jair ett klagorop, hvilket han uppstämt öfver judiska folkets förfall efter helgedomens förstöring. Det slutar med orden: »Vi hafva intet annat stöd än vår fader i himmelen» [1]).

Vidare uppgifves, att denna chasid sysselsatt sig med Guds förborgade namn. Man frågade: hvarför bedja israeliterna i denna tid utan att finna bönhörelse? Hans svar lyder: »Emedan de ej känna Schem hamephorasch» (det förborgade namnet). I framtiden skall Gud dock yppa det för dem, ty det heter sålunda: »Därför skall mitt folk lära känna *mitt namn*, därför på den samma dagen, *att jag är den*, som lofvat det; *här är jag*» (Jes. 52, 6). Då skall Israel bedja och blifva bönhörd, ty det heter: Ty emedan han håller mig kär, så befriar jag honom, jag ställer honom högt, emedan han åkallar *mitt* namn. Han anropar mig, och jag hör honom (Ps. 91, 14, 15 [2]).

De Judiska partierna.

Innan vi draga konsekvenserna af de anförda traditionerna, vilja vi kasta en blick på partierna i judendomen, ty blott i sammanhang härmed kan det lyckas oss att få en inblick i esseismens väsen.

Presterna och de skriftlärda äro ursprungligen de båda tongifvande faktorer, af hvilka Israels inre utveckling efter exilen bestämmes. På Esras tid äro de i det väsentliga identiska. Esra var ju den förste Sofer (skriftlärd) och äfven Kohen (prest). Men småningom blef det annorlunda. Då thorah skulle blifva allas gemensamma egendom, så ha också

---

[1]) Sota 49 a.

[2]) Midr. Schochar tob. t. st. och Pes. r. c. 22.

männen af folket begagnat sig af sin goda rätt, och rättesnöret för deras lif blef ordet: »Du skall tänka därpå dag och natt» (Jos. 1, 8). Och att dessa mäns rätt därtill skulle bestridts dem från presternas sida, derom höra vi ingenting. Men snart finna vi, att dessa män af folket rest sig mot presterna, emedan dessa, med glömska af sin heliga kallelse, blandade sig som världens barn med världen. Och redan i Esras och Nehemias dagar inträder en skilsmessa mellan de laglydigt fromma och den världsligt sinnade prestadeln, hvilken ej hade skytt att ingå äktenskap med Amme ha-arez (= landets befolkning). Häri ligga fröen till den splittring, som först två århundraden senare blef uppenbar: splittringen mellan sadduceer och fariseer. *Nibdalim*, de afsöndrade, från Esras och Nehemias tid, äro en senare tids Peruschim; Bene Zadok, som med stolthet åberopade sig på sin härstamning från Zadok, äro en senare tids Zedukim. (Detta har, som bekant, blifvit kändt först genom Abr. Geiger.)

Den tidpunkt, då dessa partier trädde i skarp motsats till hvarandra, är som bekant tiden för Makkabeernas strider (160 f. Kr.). Men då uppträder äfven samtidigt ett mot fariseerna vänskapligt sinnadt parti, chasideernas. När Matatias lät sitt upprop till dem, som ifrade för lagen, utgå, samlade sig kring honom en skara af Chasideer, tappra män af Israel. En hvar, som visade sig villig för lagen, och alla, som sökte en tillflykt undan det onda, slöto sig till honom och blefvo honom till förstärkning. (1 Makk. 2, 42). Men dessa chasideer försvinna snart åter från skådeplatsen. Vi känna orsaken. Så länge det gällde att kämpa för *lagen*, kände de sig solidariska med makkabeerna, ej längre. Med templets renande den 25 Kislev 164 f. Kr. var för dem målet vunnet, och det är fullt begripligt, att assideerna därefter skilde sig från makkabeerna. Händelsernas vidare utveckling känna vi. Vi veta, att sadduceerna förbundo sig med makkabeerna och

erkände deras dynasti, att de aktiva försvararne af thorah kvarstannade på skådeplatsen och där såsom *fariseer* med alla dem till buds stående medel sökte tillintetgöra *sadduceernas* anspråk.

Men hvilka verksamma idéer kan det ha varit, som gjorde fridsälskande män, de där traktade blott efter »rätt och rättfärdighet» och drogo in i öknen för att vara den onda världen så fjärran som möjligt, till stridslystna kämpar? Vi känna dessa idéer från boken Daniel. Ty en chasid har i denna skrift framlagt sina förhoppningar och sina önskningar. Antioki skändliga angrepp på Israels religion föreföll denne författare såsom början till slutet. För honom stod det fast, att, när denna verldens rike uppnått det ondas höjdpunkt, brister det sönder, och Guds rike träder i dess ställe. »Hans rike ett evighetens rike och hans herravälde i alla släkter», det är grundtemat i boken. *Och medlaren i detta rike skall såsom en människoson komma på himmelens moln. Och många af dem, som sofva i jordens stoft skola uppvakna, några till evigt lif, andra till skam, till evig vanära.*

Med sådana förhoppningar voro chasideernas hjärtan uppfyllda. För dem betydde nutiden intet, framtiden allt: därför grepo dessa fredsälskare till vapnen för att äfven å sin sida deltaga i den sista striden mot syndens rike och för att hjelpa till att återupprätta *Guds rike.*

Men huru förhöllo sig fariseer och sadduceer till denna chasideernas världsåskådning? Hade äfven de samma åsikt om världshistoriens förlopp?

Att fariseerna i sina förhoppningar voro ense med chasidim, framgår redan däraf, att de upptagit boken Daniel i kanon. Dessutom veta vi, att fariseernas senare eskatologi blott är en fortsättning och ytterligare utveckling af Daniel'ska tankar. Enligt Mechilta skall den yttersta tiden gestalta sig

på följande sätt. Gogs och Magogs dag — den Messianska *födslovåndan* — tröstens dag — Davids rike — Messias' tid — den kommande tiden — de dödas uppståndelse — domen — den stora dagen — en ny värld.

»Veten», heter det i en gammal midrasch, »att vi hafva en tradition, att, när Messias kommer och samlar de strödda i Palestina, då skola de döda i Palestina uppstå».

Men huru förhöllo sig sadduceerna till dessa förhoppningar hos chasideer och fariseer?

Som bekant förkastade sadduceerna läran om uppståndelsen. Hvilka skäl kunna de ha haft för att bestrida en så viktig dogm? Enligt min tro var det ej några spekulativa och ej några dogmatiska, utan rent politiska skäl, som föranledt dem därtill. I Daniels bok förekommer läran om uppståndelsen i sammanhang med Messias' ankomst. Men nu hade det härskande partiet goda skäl att afvisa läran om Messias' ankomst, då hasmoneerna, hvilka hade grundat ett rike af denna världen, ansågo sig såsom de rätta furstarne, såsom efterföljarne på Davids tron. Och då grafvarne ej öppnade sig och inga underverk skedde för deras skull, var det skäl nog att öppna en polemik mot läran om uppståndelsen. [1])

Detta bekräftas genom en notis i talmud. Bland flere förordningar, hvilka tillskrifvas Johannes Hyrkanus, förekommer äfven denna: bittel eth ha-meorerin = »han har suspenderat de larmande». Hvad betyder det? Dagligen stodo leviterna på Dukan (estraden) och sade: »Vakna! (Urah). Hvarför sofver du, Herre? Uppmuntra dig! Bortstöt oss ej för alltid.» (Psalm. 44, 24.) Då sade Jochanan ha Kohen till dem: »Kan det hos Gud vara tal om sömn? Det heter ju: Se, Israels väktare sofver icke, han slumrar ej.» (Ps. 121, 4.)

---

[1]) Det är en känd sak att Jesu messianitet blef fast grundad först efter hans död, genom lärjungarnes tro på hans uppståndelse. Detta har Paulus bäst förstått.

Blott så länge Israel befinner sig i elände och hedningarna lefva i välstånd, har man grund att bedja så, men ej i denna tid. Därför har han aflägsnat de larmande (Meorerin, som ropade urah). I Hyrkani dagar hade således Israel ingenting att hoppas och ingenting att önska. Hasmoneernas sol skall hädanefter för Israel ersätta frälsningens sol.

Naturligtvis har detta hasmoneernas och de med dem förbundna sadduceernas handlingssätt ej framträdt redan vid deras första uppträdande, utan först sedan de hunnit befästa sin makt. Annars skulle assideerna vägrat dem bistånd. Ja, det låter rent af bevisa sig ur Daniels bok, att de fromma sågo i den plötsligt ur dunklet frambrytande slägten Jojarib ett Guds verktyg, kalladt att i hast framtvinga slutet och upprätta det messianska riket. — Det värsta, som kunde drabba Israel, hade inträffat. Dess religion är i fara. Antiokus reser sig mot Gud själf! Är ej det den *Messianska födslovåndan?* Behöfs det ännu fler tecken? Men hvar är Davids afkomma, som skall öfvertaga medlareskapet och med sin andes fläkt tillintetgöra fienden? Det finns ingen Davids ättelägg tillstädes. Därför ha Jojaribs efterkommande framträdt på skådeplatsen, väldiga hjältar, hvilka kunna stampa upp härar ur jorden och äro redo att offra sig för Israels ära och lära. Kan Gud icke låta äfven räddaren, Messias, uppstå ur denna släkt? Jo, det kan och skall Gud, och så ser författaren till boken Daniel Messias komma i himmelens sky som en *menniskoson* och ej som en *Davids* son. Och därmed har han påtryckt makkabeerna stämpeln af gudomlig invigning. Till deras förmån har han afsatt Ben-David och i hans ställe upphöjt Bar-Enasch menniskosonen.[1])

[1]) Vi förstå då, hvarför Jesus kallade sig Bar Enasch. Jesus, som ej var någon Davids ättling, kunde ej göra anspråk på någon annan Messiastitel.

Dock ej för alltid! Redan i Salomos psalmer (Ps. 17) återkommer Ben-David och står fortfarande i medelpunkten för judarnes förhoppning och längtan. Vi känna orsakerna till detta plötsliga omslag. Hasmoneerna ha ej uppfyllt de förhoppningar, sóm de fromma knöto vid dem. Furstar *af denna* världen ha makkabeerna blifvit, och hela deras uppträdande måste betraktas som rent af ett förhånande *af* teokratien. Därför vända chasidim och fariseer redan tidigt dem ryggen. De förstnämnde träda tillbaka i sin ensamhet, medan fariseerna fingo den sorgliga uppgiften att ensamma försvara thorah, nu mot *inre* fiender. Ett egendomligt skådespel ter sig nu för våra ögon. Politik blir religion och religion politik, och af striden om thorah blir en strid om makt.

Jag har här ofvan sökt förklara, huru sadduceerna, för hvilka makt gick före rätt och religion, kommo att blifva dogmatiska bekämpare af fariseerna. Icke af religiösa, utan af politiska skäl ha de förkastat tron på uppståndelsen. Jag vill bevisa detta närmare.

Var det Israels förhoppning, sådan som författaren till *Daniels bok formulerat den,* hvilken hade banat väg för makkabeerna till tronen, så skulle de nu, då de bestått profvet illa, åter störtas *genom samma bok.* För sadduceerna måste det nu blifva af vikt att tillintetgöra Daniels betydelse. Hafva de fromma på grund af Daniels bok satt uppståndelsen i förbindelse med Messias' ankomst, kunde sadduceerna ha svarat: vi tro blott på läror hvilka låta bevisa sig ur thorah, men hvad I framställen ur Daniel, har för oss ingen giltighet.

Detta bekräftas af följande tradition.

En kättare är den som påstår, att läran om de dödas uppståndelse icke låter sig bevisas ur thorah-pentateuken. [1])

---

[1]) Sanhedrin 90б: haomer en techijjath hamethim min hathorah, jfr Joseph. Ant. XIII, 10, 6 och XVII, 1, 4.

Så ha nämligen sadduceerna lärt. Af en dispyt, som rabbi Gamaliel haft med sadduceerna, framgår denna deras uppfattning ännu tydligare, ehuru stället är något korrumperadt.

Sadduceerna frågade: »Hvaraf låter det bevisa sig, att Gud ger de döda lif igen?» Han svarade: »af thorah, profeterna och hagiograferna». R. Gamaliel anför nu flere ställen. Bland annat Jes. 26, 19: »Dina döda skola få lif, dina lik stå upp». Men intet af bevisen tillfredsställde sadduceerna. Då åberopade Gamaliel slutligen Deut, 1, 8: »Tagen i besittning det land, som Gud svurit edra fäder, Abraham, Isak och Jakob, att gifva *dem* och deras efterkommande». Här heter det således icke *eder,* utan *dem själfva,* således efter deras uppståndelse. Och sadduceerna ansågo sig vara öfvervunna. Man får medgifva, att man icke kan öfvertyga en icke troende med ett sådant argument, men väl den som lär: af thorah (Pentateuken) låter uppståndelsen ej bevisa sig.

Vi förstå nu äfven Jesu bevisföring gent emot sadduceerna. Samstämmigt vittna synoptikerna, att Jesus genom anförande af skriftstället Ex. 3, 6 och genom utläggningen: »Gud är icke en Gud för döda, utan för lefvande», bragt sadduceerna till tystnad. Hvarför har Jesus valt just detta ställe ur Pentateuken, hvarför ej hänvisat på Jes. 26, 19 eller på Dan. 12, 13? Emedan bevis ur de andra heliga skrifterna icke skulle ha tillfredsställt sadduceerna. Endast genom *ett bevis ur thorah* kunde man bringa dem till tystnad.

Låtom oss nu sammanfatta det här anförda.

Sadduceerna bilda ursprungligen den gamla adeln. De äro Bene Zadok. Då makkabeerna öfvertogo den världsliga och andliga ledningen af folket, erhöllo äfven de namnet zadokiter, och det just af folkets ledare, af fariseerna, hvilka i dem sågo dem, som utan rätt inträngde i Herrens vingård. Båda partierna täflade om folkets ynnest. Det härskande partiet ville ha folket till fotställning för *sin egen* storhet,

fariseerna för *Guds* storhet. Men fastän fariseerna bildade ett religiöst parti, kunde de, när de stodo midt i striden, ej annat än begagna religionen som medel för världsliga syften, om också hos dem icke som hos sadduceerna religionen gick helt och hållet upp i politik. Men under sådana omständigheter förstår man också, huru det kom sig, att fariseerna försvarade en god sak illa, liksom de för att bibehålla sin makt sökte öfverträffa presterna i »helighet» och genom sina stadgar och »kringgärdanden» så när hade stängt vägen till fadren i himmelen. Men till lycka för mänskligheten ha ej alla skriftlärda tillhört den »stridande kyrkan». Vid sidan af de aktiva stridsmännen, hvilka i »halachas fyra alnar» [1]) sågo sitt universum, arbetade de stilla fromma i landet i en universellt profetisk anda. Där stod »Tikkon Olam be-Malkuth Schaddai» (= världens förbättring genom gudsriket) i medelpunkten för längtandet och förhoppningarna.

Medan makkabeerna sålunda arbetade på att grundlägga ett rike af denna världen och sadduceer och fariseer stredo med hvarandra om herraväldet, drog sig en del af dessa fromma, dessa efterföljare till *anavim* (fattiga) och *ebjonim* (behöfvande), hvilka vi nogsamt känna genom profeter och psalmister, tillbaka i ödemarken. Där i Judeens öken fanns det sedan gammalt ett folk af eremiter, afkomlingar af Jonadab ben Rechab. I dessa rechabiter sågo de fromma sina meningsfränder och slöto sig med glädje till dem, ty där funno de hvad som mest tilltalade dem: ett förandligande af religionen, förkastande af djuroffer, eller hvad som är detsamma: Guds tillbedjan i anden, profeternas religion. Och dessa fariseiska fromma ha vi att tacka för de i den talmudiska litteraturen i Chasidims, Vatikims, Zenuims i det heliga samfundets namn bevarade, esseiskt klingande lärorna.

[1]) Studerkammaren.

Dessa *fariseiska esséer*, såsom vi vilja benämna dem till skillnad från rechabiterna eller stam-esseerna,[1]) hafva ej utan bistånd af de sistnämnda bevarat den profetiska religionen, de ha kämpat mot verkhelighet, mot människostadgar, de ha bevarat judendomen för dogmatisk förstelning.

Och ej blott på palestinesisk judendom har detta inflytande gjort sig gällande, utan äfven på den egyptiska. Där möta vi först terapeuterna, som sökte öfvervinna den mosaiska lagen genom allegorien och sträfvade efter att, skridande utöfver alla hindrande religiösa och nationella bruk, ernå den nakna sanningen.[2]) Till denna krets hör särskildt författaren till den fjerde sibyllinska boken. Enligt honom bor Gud ej »i ett hus eller i en invigd sten i templet, hvilken är stum och döf, en smärtsam smälek för människorna». De lyckligaste människor på jorden äro, menar han, de, som älska och prisa den store guden, innan de äta eller dricka, som lita på sin fromhet, men sky alla tempel och altare, gestaltningar af själlösa stenar, hvilka bestänkts med blod af lefvande väsen. (Orac. Sib. IV, 8, 24 o. följ.)

Ej att förglömma äro slutligen de »Jireê Schamajim», de gudfruktiga, på grekiska: *σεβόμενοι*, på latin: metuentes, som af ritualföreskrifterna iakttogo blott sabbaten och afhöllo sig från det, som var kväfdt.[3])

Under tidens lopp har till följd af inre och yttre oroligheter, som judendomen hade att utstå, emellertid en sammansmältning af partierna och deras läror egt rum, och därvid har en så stor mängd främmande, hedniska tankar

---

[1]) Denna tudelning löser många motsägelser i uppgifterna om esseerna, t. ex. de olika åsikterna om äktenskapet, de olika meddelanden om deras vistelseort o. a.

[2]) Jfr Friedländer, Das Judenthum in der vorchristl. griechischen Welt, sid. 57.

[3]) Jfr J. Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal; Ges. Abh. II, 71—80; J. Marquardt, Röm. Staatsverf. III^2, 82.

trängt in, att vi nu blott med möda kunna skilja det äkta esseiska från det oäkta. Men så mycket står fast, att esseiska hemliga läror ännu århundraden efter förstöringen ha bibehållit sig hos judiska och kristna kabbalister. Spåren af en af de viktigaste hemliga lärorna skola vi följa i sista kapitlet af denna afhandling.

Men äfven för det fria, innerliga tillegnandet af religionen ha de ännu in i senare tid varit af stor betydelse. Deras anda genljuder ännu i hundratals härliga utsagor i den talmudiska Hagadan. Denna anda finna vi ännu i de äldsta liturgierna, kristna såväl som judiska. Här är dock ej platsen för utveckling däraf. [1])

Moses och esseerna.

Det har redan blifvit nämndt här ofvan efter Philo och Josephus, att esseerna näst Gud egnade lagstiftaren och profeten Moses den största vördnad. Hvad som förmådde dem därtill, kunna vi förklara blott ur den omständigheten, att inom dessa kretsar medvetandet om samhörigheten med rechabiterna och keniterna förblifvit lefvande: de sågo därför i Moses, svärsonen till en kenit, en af de sina. För att underlätta uppfattningen vill jag först nämna något om kenitemas förhållande till israeliterna.

Som bekant har Stade i sin skarpsinniga afhandling »das Kainszeichen» sökt påvisa, att i sagan om Kain och Abel återspeglar sig beduinstammen keniternas lif. Denna stams uppträdande kändes af israeliterna såsom vederstyggligt, och man hänförde detta till en skuld hos stamfadern och en däraf framkallad förbannelse från Gud.[2]) »Äfven för det, som be-

[1]) Jfr *mina* Bidrag till Israels historia.

[2]) B. Stade, Ausgewählte akadem. Reden u. Abhandlungen, s. 260—262.

rättas om stamfadrens skuld och Jahves förbannelse ligga till grund iakttagelser, som man gjort öfver denna stams egendomliga sedvanor. Sagan har icke uppkommit genom reflexion, hon återger hvad man i det gamla Israel hade för ögonen hos keniterna.» Stade yttrar vidare:

»Om betydelsen af tecknet för Kain lämnar ordalydelsen af (Gen. 5.) 14:e och 15:e verserna en upplysning, som alldeles icke kan missförstås. Kain fruktar, att utsättas för blodshämnd af hvar och en som träffar honom. För att detta ej skulle ske, sätter Gud tecknet på honom. . . . Tecknet är således ett skyddstecken. Det ställer honom under Jahves beskydd, liksom det förut tillstadde honom det numera honom förbjudna inträdet i Jahves helgedom. Tecknet utmärker honom således som Jahves skyddsling, ej som mördare. . . . Kainstecknet är följaktligen ett Jahve-tecken, hvilket utvisar, att dess bärare står under Jahves beskydd.» Spår af detta Jahvetecken finner Stade i totaphot (Ex. 13, 16), af hvilka hos de senare judarne blefvo thephillin, phylakterier (böneremmar). Vi skola längre fram återkomma till totaphoth. Här må anföras ännu några ord af Stade, ur hans afhandling »Die Entstehung des Volkes Israel» (anf. st. sid. 106). »Moses framträder som stiftare af en religion och grundläggare af ett prestadöme, och likväl härledes hans prestadöme från ett annat folks, då han kallas svärson till presten på Sinai. Det folk, som redan före Moses ägt Jahve-kult, är sannolikt nomadstammen keniterna, hvilket såsom ett stammärke bar ett Jahve-tecken, det så kallade Kainstecknet, ännu sedan dylika sedvanor kommit ur bruk i Israel.»

Utan tvifvel har Stade på ett genialiskt sätt funnit betydelsen af Kainstecknet, men han har lämnat en betydlig rest oförklarad. Han påstår visserligen: »Likaledes är det alldeles öfverflödig möda att bråka sitt hufvud med den frågan, hvarför Gud ej mottager Kains offer, men väl Abels,

och på hvad sätt han låter detta få uttryck. Det betyder ingenting för berättelsen och står där blott »als Hülfslinien» för att förklara mordet. Sagan behöfver mordet för att gifva en tydning af Kains oroliga lif och keniternas Jahve-tecken.» Mig förefaller detta mycket osannolikt. Faktum är, att berättaren gör förkastandet af Kains offer till utgångspunkt för hela berättelsen. Detta icke-mottagande och *endast* detta är för honom hufvudorsak till allt det följande. Detta är mer än blott »Hülfslinien». Mig förefaller det därför, som om i denna berättelse rivaliteten mellan, om jag så får säga, två konfessioner af en och samma religion komme till uttryck. Keniter och israeliter äro båda Jahve-tillbedjare, men sedan länge ej mera vänner. Måhända vill Israel ingalunda blifva påmindt om den forna vänskapen och släktskapen och försöker därför att på allt sätt nedsätta motståndarens förtjänster.[1] I en gammal källa, hvilken måhända är af kenitiskt ursprung — i denna är kainiternas stamtafla bevarad — läser man (Gen. 4, 1): Adam kände sin hustru Eva, och hon blef hafvande och födde Kain och sade: en son har jag fått »eth Jahve». Om vi skola öfversätta de sista orden såsom LXX: »*διὰ τοῦ θεοῦ*», eller »medels Jahve», d. v. s. med Jahves hjälp, veta vi ej. Men så mycket är säkert, att Kain här skall ställas i ett förhållande till Jahve. *Redan vid sin födelse har Kain fått den kallelsen att tillhöra Jahve.* Men just denna kallelse, hvilken blef så fruktbringande för Israel, skall i den följande berättelsen förringas. Och det sker på följande sätt. Vi veta att keniter, rechabiter, esseer förkastade offerkulten. Man kunde således vara Jahve-dyrkare äfven utan att bringa de föreskrifna offren. Däremot reagerade det israelitiskt-presterliga medvetandet, och den presterlige berättaren förklararar för oss orsaken till att det ej offrades. Ej af fri vilja, ej heller

[1]) Jag erinrar om gnostikernas förhållande till judendomen, andra, närliggande exempel att förtiga.

på grund af sin höga ståndpunkt har Kain afstått från offerkulten. Tvärtom, han ville gerna genom offer förvärfva sig Jahves gunst, men *det var Jahve, som afstod från offer af denne man.* Men ej nog därmed. Äfven prioriteten till Jahvetillbedjandet har man med orätt tillskrifvit Kain (vid hans namngifning), denna tillkommer alls icke *honom*, utan en *annan*. Så slutar kap. 4 vers 26 med polemik mot vers 1 i samma kapitel. »Och äfven åt Scheth föddes en son, och han kallade hans namn Enosch. *Då* (och ej i Kains dagar) *började man åkalla Jahves namn.*[1])

Det låter vidare äfven bevisa sig, att israeliternas forna samfärdsel med keniterna var oläglig för den senare israelitiska historieberättelsen. Detta framgår nämligen af sträfvandet att så mycket som möjligt ur skrifttexten aflägsna Jethros där omtalade inflytande på Moses. Ex. 18 berättar med episk bredd om sammanträffandet mellan presten i Midjan, Jethro, och Moses och om den beredvillighet, hvarmed Moses mottager sin svärfaders råd att utvälja sig medhjälpare ur folkets midt. I Num. 10, 29 nämnes ej Jethro, utan Chobab ben Reguel som Moses svärfader. I Ex. 18, 17, 18 är det Jethro, som vill befria Moses från ansträngningen att ensam vara domare: *du kan ej ensam uträtta det*, säger Jethro till Moses. I Num. 11, 14 utbryter Moses till följd af *egen sorglig erfarenhet*, som han gjort bland folket, i den bittra klagan: »Jag förmår icke *ensam* bära detta folk, ty det är mig för tungt». Således utan föregående samtal med Jethro. Det är hans nöd, som lär honom, huru svår hans ställning är. Och därför är det också ej Jethro, som hjälper honom, utan *Jahve själf* talar till Moses: »Samla mig sjuttio män af Israels äldste» o. s. v. (Num. 11, 16.)

---

[1]) Olikheten i källorna framträder äfven däri, att i den ena gifver *modren*, Eva, namnet åt sonen, medan i den andra *fadren*, Scheth, gör det.

Annorlunda igen rekapituleras dessa tilldragelser i Deuteronomion. Moses erinrar sig sin klagan: »Huru skall jag ensam bära eder börda och eder last och eder tvist?» Men orsaken till denna klagan var denna: »Gud har förökat folket som himmelens stjärnor i antal» (Deut. 1, 9—12). Och *där är det hvarken Gud eller Jethro*, utan *Moses*, som af *egen drift* alldeles självständigt säger till folket: »Utsen åt eder män, visa och förståndiga och välkända, inom edra stammar, att jag må ställa dem i spetsen för eder» (ib. vers. 14). Att förf. till Deut. kände till stycket i Ex. 18 framgår af Ex. 18, 17, jämfördt med Deut. 1, 14. I Ex. säger Jethro till Moses: »Ej *god är den sak*, som du gör». Denna Jethros kritik lämpar sig ej för deuteronomikern, och han låter därför i stället folket säga till Moses: »*God är den sak*, som du sagt, att du skall göra».

Men låtom oss återvända till esseerna. De hafva, så berättas det, hemburit den högsta vördnad näst Gud åt lagstiftaren Moses. Hvari kan denna vördnad ha visat sig? Vördnaden för en lagstiftare visar sig bäst däri, att man håller hans lag i ära. Men hvad är oss *hufvudsakligen* kändt som Moses' lag? — Besvarandet af denna fråga beror till en del äfven därpå, i hvilket förhållande Moses stod till sitt folk. Var Moses prest, måste vi betrakta honom som grundläggaren af en prestlag. Var Moses en Nabi (profet), måste vi betrakta honom som upphofsman till den lag, som Nebiim ställde i medelpunkten. — I det ofvan anförda stället yttrar sig Stade härom på följande sätt: »Moses framstår som stiftare af en religion och grundläggare af ett prestadöme». Det sistnämnda måste jag betvifla, ty vi äga ej några källor, som framställa Moses såsom *grundläggare* af ett prestadöme. Läser man Ex. 19, 1—22, som inleder lagstiftningen på Sinai, erhåller man intrycket af att författaren liksom haft den afsikten att med eftertryck framhålla, att hvarken Aron ej heller kohanim (presterna) haft någon slags andel i lagstift-

ningen. Moses *ensam* framstår som medlare mellan Gud och Israel, han *ensam* underhandlar med zekenim (de äldste) och med folket. I Guds namn talar han till hela folket: »I skolen blifva åt migt *ett rike af prester*» (Ex. 19, 6). Det är en uppenbar polemik mot den presterliga Levi-stammen. Först i slutet af kapitlet (vers. 22—25), utan något sammanhang med det föregående, har den presterlige berättaren tillfogat uppdrag åt kohanim och Aron. Det är samme berättare, som tillfogat Ex. kap. 4, 13—17 och 27—31. En noggrann analys af texten visar, att en framställning af Moses' historia funnits, hvilken alls icke vetat af någon medverkan af Aron. Men detta kan ej upptagas här.

Hvad har således Moses varit enligt traditionen? Närmast lagstiftare, han har delgifvit Israel dekalogen. Han är vidare helt enkelt *Nabi* (profeten). Under detta namn känna vi Moses ur Deut. 18, 15. Och Hosea säger helt kort (12, 14): »*Och genom en profet* förde Jahves Israel ur Egypten, och genom en profet blef det skyddadt.» Hosea anser det alls icke vara af nöden att nämna namnet, så fast rotad var denna Moses' profetiska mission i folkets medvetande. Men ej nog därmed att Hosea känner stiftaren af Israels religion som nabi: han känner äfven den lag, som denne nabi har lärt, och detta är *dekalogen.* Ty hvad Hosea och hans efterföljare, profeterna, lära, är ingenting annat än Torath Moscheh (= Moses' lag) såsom *en moral, hvilken förutsätter dekalogen och grundar sig på den.* Ett exempel från Hosea må belysa detta. När denne profet förekastar folket (kap. 4, 2): »Man svär och ljuger, man mördar och stjäl och gör hor; man far fram på våldsverkares vis, och blodsdåd följer på blodsdåd», så är detta synder, som förbjudas i dekalogen. Och när Hosea talar i Guds namn (13, 4): »Och jag är Jahveh, din Gud, alltifrån landet Mizraim, och en Gud utom mig skall du ej känna», så är detta rent af ett citat ur dekalogen. När esseerna ärade

Moses i så hög grad, kunde de ej dokumentera sin vördnad bättre än därigenom, att de gjorde Moses' lag, dekalogen, till rättesnöre för sitt lif. Och genomgår man Josephi och Philos berättelser om esseerna, finner man i sjelfva verket, att de *tio buden* utgjort dessas etiska kanon. Endast därigenom förklarar det sig, att de afhöllo sig från edgång och att de liksom profeterna, af bibelns ceremonialbud, känna *blott sabbatsbudet*. Offerväsendet ha de däremot förkastat, emedan dekalogen icke känner detta slags tillbedjan. Men fastän Rechabiterna hade ett så rent etiskt ideal, att en Jeremia kunde framhålla dem för det judiska folket såsom mönster i fråga om troget fasthållande vid traditionen, var det dock omöjligt för dem att skydda sig för inträgandet af idéer från främmande tankekretsar. Detta grumlande ger sig också till känna i den bokstafliga uppfattningen af sabbatsbudet. Till deras lycka ha dock de fromme i Israel, de fariseiska esseerna, såsom vi kallat dem, de fattiga och nödlidande, slutit sig till dem, och hos dessa rådde Guds barns frihet äfven i fråga om sabbatsbudet. Ej så att de skulle ha upphäft sabbaten, utan de ha insatt den i sin rätt, i det de ville fira den i profeternas anda. I sådan mening fatta vi profetens ord (Jes. 58, 13): »Du skall kalla sabbaten en lust» (Oneg = en själens glädje). Så har, såsom ofvan anförts, en föreståndare för det heliga samfundet, Simeon ben Menasja lärt: »Eder är sabbaten underdånig, men I ären ej sabbaten underdåniga». Och ett sådant äkta sabbatsfirande önskar äfven Jesus, när han sammanfattar sin lära om sabbaten i de orden: »Människans son är herre öfver sabbaten». Och i de kretsar, hvilka kallat sig efter Jesus, blef ännu århundraden efter honom dekalogen den enda etiska kanon, enligt hvilken man undervisade katekumenerna. (Jfr Harnack, Die Apostellehre u. die jüdischen beiden Wege 1886). Ja, endast denna ansågs, i motsats till den öfriga lagen, såsom verkligen af Gud talad och förbindande för alla. (Jfr

Ireneus, c. hær, IV, 16.) Denna urkristendomens ställning till dekalogen bekräftas äfven af den talmudiska traditionen. Man afskaffade, så heter det i Talmud, det förut brukliga reciterandet af dekalogen vid den dagliga andakten »på grund af invändningar af mineerna», d. v. s. de judekristna; dessa påstodo nämligen, att endast denna hade gifvits på Sinai. Endast för att bemöta detta påstående aflägsnades dekalogen ur liturgien[1]. Men att icke desto mindre äfven för de judiska fromma dekalogen förblifvit kärnan af Moses' lära är kändt. Jag påminner blott om det ofvan anförda uttalandet af chasiden Pinehas ben Jair »Världen äger bestånd till följd af förtjänsten hos dem, hvilka lära och öfva de tio buden»[2].

Moses, en förebild till Messias.

Var nu Moses, såsom af det ofvan anförda framgår, den enda auktoriteten närmast Gud för kretsen af chasidim, af esseer, så kan a priori antagas, att han äfven måste spela en betydande rol vid gestaltandet af Messiasbilden. I Midrasch Tadsche, en chasideisk produkt, kallas Moses chasiden. I Mechilta till Ex. 14, 31 kallas han den trogne herden. Stället lyder: »Och de trodde på Gud och på hans tjänare Moses. Ha de trott på Moses, trodde de naturligtvis äfven på Gud! (Hvarför då särskildt framhålla detta?) Men det sker för att lära dig, att den, som tror på *den trogna herden*, är att jämföra med den, hvilken tror på den, som med sitt ord har skapat världen»[3].

---

[1]) Jfr Berachoth 1, 5. Bab. ibid. 12 a och Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I 296.

[2]) Jfr också Philo (de decalogo II 183 m.) *τοὺς (δεκὰ νόμυος) εἶναι — νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια.*

[3]) Huruvida »bemaamar» på detta ställe har uppstått af det följande »mi scheamar» eller om det måste öfversättas med *logos*, behöfver särskildt

Att märka är vidare, att i Kabbalas grundbok, i Sohar, ingen biblisk gestalt har fått en sådan betydelse som Moses', intet lof tyckes vara tillräckligt för att prisa hans storhet. Och därför är det blott naturligt, att man i den väntade Messias hoppades få se den återuppståndne Moses. Detta kunde så mycket snarare inträffa, som skriften själf erbjuder ett underlag för dylika framtidsförhoppningar. De grundläggande ställena härför äro Deuteron. 18, 15 »En profet bland ditt folk af dina bröder, en som är mig lik, skall Herren, din Gud, uppväcka åt dig; på honom skolen I höra» och 34, 10 »Men i Israel uppstod icke mer någon profet, sådan som Mose, med hvilken Herren hade umgåtts ansikte mot ansikte». I de esseiska kretsarna gjorde man således följande slutsats: Ingen af de profeter, hvilka den israelitiska historien känner, är att jämföra med Moses i värdighet. Likväl skall en komma sådan som han; denne kommande kan följaktligen ej vara någon annan än Messias. Så låter författaren af Johannes-evangeliet (5, 46) Jesus säga: »Det finns en anklagare mot eder, den Moses, på hvilken I hafven hoppats. Ty om I tron Moses, så skolen I tro mig, ty *han har skrifvit om mig*». Och kap. 6, 14 därstädes läser man: »Då nu folket såg tecknen, som han gjorde, sade de: Denne är sannerligen *profeten*».

Äfven Jesu osömmade rock, som vi känna ur det fjärde evangeliets kap. 19, skall påminna om Moses, ty blott om honom vet den judiska traditionen berätta, att han vid stiftshyddans invigning fungerade i en hvit osömmad öfverklädning[1].) I Apostlagerningarne 3, 19 och följ. hänföres uttryckligen profetian i Deut. 18 till Jesus. Men tydligast inse

---

undersökas. Jämför härmed Johannes kap. 10 vers 12 och följande samt kap. 5, v. 46.

[1]) Taanith 11 b: bechaluk laban scheên bo imra, jfr Raschi t. st.

vi urkristendomens sammanhang med esseismen af Apostlagerningarnas sjunde kapitel.

Stephanus, protomartyren, en man »full af tro och helig ande», ställes i spetsen för de sju valda diakonerna. Hans försvarstal har beredt uttolkarne stora svårigheter. Betrakta vi det från chasideisk-esseisk synpunkt, blir tankegången i detsamma begripligare. Josephus prisar esseernas sinne för välgörenhet. De hade i hvarje stad en förvaltare, hvilken försåg de torftiga främlingarna med det nödvändigaste.[1]) Stephanus blef anställd som fattigföreståndare. Som esseer var han mest lämplig därtill. Redan epitetet »en man full af helig ande» tyder på att han tillhörde dessa kretsar, när vi betänka hvilken rol Ruach ha-Kodesch spelade hos esseerna.[2]) Liksom dessa egnade Stephanus profeten Moses den högsta vördnad. Vi erinra oss vidare, att den chasideiska Midrasch Tadsche symboliserar stiftshyddan. Tältet i öknen på internationell mark har större värde än det salomoniska templet. Äfven denna tanke möta vi i Stephanus' tal.

Låtom oss nu betrakta de viktigaste tankarne däri. Den första delen handlar om Abrahams fattigdom och rikedom. Han var fattig på jordiska ägodelar, men rik på gudomliga löften. I stora drag framställes patriarkernas historia, endast för att komma till den, på hvilken han egentligen syftar i detta tal, till *Moses*. »I den tiden föddes Moses, som var behaglig för Gud.» Två gånger meddelas, att Moses hade en änglasyn i öknen vid berget Sinai. — För en esseer har en sådan engel-vision en särskild betydelse. — Detta är den Moses, fortsätter texten, som sagt till Israels söner: »en profet, lik mig, skall Gud åt eder uppväcka af edra bröder». — Jesus är följaktligen enligt denne författare den andre Moses.

[1]) Jfr om de *sju* goda (= föreståndare) i staden schibeah tobe hair Meg. 27 a.

[2]) Jfr den ofvan s. 10 anförda kanon af Pinehas ben Jair.

I de därpå följande verserna uppräknas Israels synder, och med ett tungt vägande citat ur Jeremias göres öfvergång till förhärligandet af stiftståltet i öknen och till förkastandet af det salomoniska templet.

Så ha vi i detta tal funnit esseiska läror alltigenom.

Men äfven på annat håll vittnas om den höga vördnaden för Moses i urkristendomen. Här må anföras blott ett ställe. Hos Eusebius (Evangel. demonstr. 1, 7) läses: »Kristus har äfven på ett särskildt sätt uppfyllt lagen och profeterna. Då många orakelspråk ej hade fått sin uppfyllelse, tillkom det honom att fullborda dem. T. ex. i Deuteron. står språket: En profet o. s. v. Denna profetia, hvilken ej hade förverkligats före honom, har Kristus uppfyllt såsom den andre lagstiftaren efter Moses, såsom stiftare af den sanna religionen. Ty när Moses säger ej blott: en profet skall uppstå, utan bestämdt: en profet såsom han själf, angifver han därmed, att den förkunnade skulle vara lik Moses. Nu var Moses själf en religionsstiftare, följaktligen måste äfven den, om hvilken han profeterat, vara liksom han en religionsstiftare». Det är säkerligen ett tillräckligt vittnesbörd, att orden i Deuteron. 18, 15 under den kristna kyrkans första tider gällde som *den viktigaste profetian om Messias.*

Hvad betyder namnet esseer?

I traktaten Schekalim V, 6, läses: »I templet fanns en de tystas (chaschaim) hall, där de syndskygga nedlade sina gåfvor i hemlighet och där de godas (Bne Tobim) fattiga söner hämtade sina näringsmedel i hemlighet». Denna de tystas hall anser jag vara esseernas skattkammare, ty namnet esseer betyder ingenting annat än *de tysta, chaschaim.* Om esseerna säger Josephus: »Hvarken skri eller oordning vanhelgar huset,

utan de låta talet gå i ordning från den ene till den andre, och för den utanför stående förefaller *tystnaden* hos dem, som äro inne, såsom en hemsk hemlighet» (*μυστήριον φρικτὸν*).

Esseernas tystnad gjorde således djupt intryck på de utanför stående, och då kan det ej förvåna, att man efter denna egendomlighet kallade dem de *tysta*. — Af en judekristen, Jakob af Neburia(?), anför traditionen detta ord: »Det bästa af alla läkemedel är tystnaden.» [1])

Betänker man vidare att »chaschah» är identiskt med »lachasch» i betydelsen sakta sjunga, mumla, *framsäga magiska formler,* så antyder benämningen chaschaim dessutom äfven en viktig verksamhet hos esseerna: läsandet öfver sjukdomar med hemliga guds- och engelsnamn. [2])

Esseerna och Jesus voro i besittning af Schem ha-mephorasch.

I Mischna Sanhedrin X, 1 nämnas de, hvilka skola gå förlustiga sin andel i den kommande världen. Till dessa höra enligt Abba Saul äfven den, som uttalar Gudsnamnet efter bokstäfverna (ha-hogeh eth ha-schem beothijothaw). Enligt Ab. S. 18 a blef rabbi Chanina ben Teradjon, en martyr under Hadriani förföljelse, bränd därför att han uttalat Guds namn efter dess bokstäfver.

I Kidduschin 71 a läses: »Rabba ben Chanah har meddelat i rabbi Jochanans namn: Tetragrammaton meddelade de visa åt sina lärjungar en gång i veckan (? Schebua). Andra mena: två gånger i Schebua . . . Till en början meddelade man det tolfbokstafviga gudsnamnet åt en hvar, men efter

---

[1]) Berachoth 9, a. Samma dekullah maschtokah.

[2]) Jfr Levy, Neuhebr. u. chald. Wb., s. v. chaschaj.

det de osedliga (Peruzim, enligt Daniel) förökade sig, meddelades det blott åt de sedesamme bland presterna, och dessa sedesamme läto namnet inflyta i sina presterlige bröders sång». R. Tarfon sade: »Jag uppsteg en gång på duchan (estraden) efter min moders broder och böjde mitt hufvud mot öfverstepresten, då hörde jag huru han lät namnet inflyta i sina prestbröders sång».

Rabbi Jehuda sade i Rabbis namn: »det 42-bokstafviga gudsnamnet meddelar man blott åt en lärjunge som är sedesam och blygsam, *står i sin lefnadsålders midt,* icke är retlig, icke berusar sig och icke egensinnigt vidhåller sin mening. Den som känner detta namn och gifver akt på det och bevarar det i renhet, han är älskad i himmelen och behaglig på jorden, och hans fruktan ligger på människorna, och han ärfver två världar, denna världen och den tillkommande världen».

Härvid tillägger Raschi: »Det 12-bokstafliga och det 42-bokstafliga gudsnamnet ha lärarne ej förklarat för oss».

Men så mycket mer veta medeltidens kabbalister hvad dessa gudsnamn betyda. Dock måste vi nu bortse från deras spekulationer. I nyaste tid har W. Bacher sökt i »Agada der babylonischen Amoräer», sid. 17—20, gifva en förklaring af dessa namn. Bacher anser, att 12-bokstäfversnamnet uppstått af bokstäfverna i de hebreiska benämningarna på de tre skapande potenserna *vishet* (chokmah), *insikt* (tebunah) och *kunskap* (daath). Namnet af 42 bokstäfver har uppstått af bokstäfverna i de tio skapande potenserna: *vishet* (chokmah), *insikt* (tebunah), *kunskap* (daath), *kraft* (koach), *makt* (geburah), *stränghet* (gearah), *rättrådighet* (zedek), *rätt* (mischpat), *kärlek* (chesed), *förbarmande* (rachamim), till hvilka måste fogas äfven tetragrammets bokstäfver (J. H. W. H.). Huru snillrik denna förklaring än må vara, tyckes den dock ej vara riktig. Oafsedt att det i talmud-midrasch-litteraturen alls icke finnes någon anknytningspunkt för den, inser man alls icke, hvar-

för man skulle så ängsligt dolt denna hemlighet. Dessa »skapande potenser» innehålla ju hvarken ett hemligt gudsnamn eller ett engelsnamn.

För att komma till den rätta lösningen af denna gåta måste vi därför beträda en annan väg. Det måste dock först fastställas, att esseerna sysselsatt sig med Schem ha-mephorasch och att äfven Jesus varit i besittning af denna hemlighet.

Det är bekant, att esseerna ej fingo gå ed. Emellertid uppgifver Josephus, att de vid upptagandet i den tredje, den högsta graden af orden måste aflägga en fruktansvärd ed (*ὅρκος φρικώδης*). I denna ed förpliktade de sig, enligt Josephus, i första rummet: *att frukta Gud.* Jag förbigår deras öfriga förpliktelser och anför blott slutet: ... de lofvade ... att därjämte hemlighålla sitt förbunds skrifter och *englarnes namn.* (B. jud. II, 8, 7.)

Enligt min åsikt ha »homileterna» (recipienderna) under den förfärliga eden fått sig meddeladt det förborgade gudsnamnet, Schem ha-mephorasch. Som bevis därför tjänar Henochs bok. Ty denna bok är i sina hufvudbeståndsdelar esseisk produkt. För vårt ändamål må följande citat ur kap. 69, 14 vara nog: »Denne Kesbeel sade till Michael, att han skulle visa dem det förborgade namnet, så att de finge se det *förborgade namnet* och kunde nämna det *vid edgång*, så att de, hvilka visa människobarnen allt förborgadt, måtte bäfva tillbaka för *detta namn och denna ed.* Detta är kraften af *denna ed,* ty den är *stark* och *kraftig*».

Här ha vi således uttryckligen det förborgade gudsnamnet i *sammanhang* med en ed. — Ännu tydligare framgår detta sammanhang mellan gudsnamnet och eden af en annan pseudo-epigrafisk skrift, hvilken likaledes innehåller esseiska läror. Och om jag ej misstager mig, har i denna skrift bevarats *ordalydelsen af den fruktansvärda eden.* Det är 36:e

kap. i Jubileernas bok,[1]) hvilket innehåller Isaks sista tal och som inför oss i ett djupt mysterium. — Sedan patriarken Isak hade inskärpt hos sina söner, att de *skulle älska sina bröder som sig själfva,* sade han till dem: »Men nu besvär jag eder med en *stor ed* — ty det finns ingen *större ed* än denna! — vid det lofprisade, ärade, stora, glänsande, underbara och mäktiga *namnet,* som gjort himmel och jord och alla ting,[2]) att I *frukten* honom och tjänen honom och att en hvar älske sin broder i barmhärtighet och *rättvisa,* och ingen önske den andre ondt från nu till i evighet alla dagar af sitt lif, på det att I mån hafva lycka i allt ert görande och ej förgås . . . Och om en af eder traktar efter ondt emot sin broder, så veten från nu, att . . . äfven hans namn skall förgås under himmelen. V. 10: *Och på förvirringens och förbannelsens och förbittringens och vredens dag, då skall han i förbrännande och förtärande eld, såsom han förbrännt Sodom, äfven förbränna honom och hans land och hans stad och allt, som är hans, och denne skall utstrykas ur människobarnens förmaningars bok, och han skall ej upptecknas i lifvets bok, utan i boken öfver de till undergång bestämda, och han skall gå undan till den eviga förbannelsen, på det att hvarje dag domen må förnyas öfver honom i smälek och förbannelse och i vrede och i kval och i sorg och i plåga och i sjukdom*». — Den förbannelsen tror jag är hemsk nog!

Sedan Isak slutat sitt tal, heter det i vers 17, »upphörde han att befalla och välsigna och *de åto och drucko* samman inför honom».

Låtom oss nu höra huru Josephus (anf. st.) inleder sin redogörelse för den förfärliga eden: »Innan han (den invigde)

---

[1]) E. Kautzsch, Die Apokryphen u. Pseudoepigr. des A. T. II Bd., sid. 101.

[2]) Så börjar äfven Josephus på anförda stället: främst att *frukta* Gud, därnäst: att bevara *rättvisan* mot människorna.

berör de gemensamma rätterna, svärjer han en fruktansvärd ed». *Alldeles på samma sätt* förfar också Isak: *först* utsäger han eden, och *sedan* öfvergår man till den gemensamma måltiden. Efter allt utseende ha vi i detta kapitel ett stycke af den esseiska ritualen. Men säkert är, att äfven här, liksom i Henocks bok, *eden* ställes i sammanhang med *namnet* d. v. s. Schem ha-mephorasch.

Vidare betygar den judiska traditionen uttryckligen, att esseerna varit i besittning af Schem ha-mephorasch. I Jer. Joma III Hal. 7 berättas: »En esseer i Sephoris sade till R. Pinehas ben Chama: Kom, jag vill meddela dig Schem ha-mephorasch. R. Pinehas svarade honom: Det går ej an. Då frågade esseern: Hvarför? Och R. Pinehas svarade: Jag lefver af tionde, och den som är i besittning af Schem ha-mephorasch får ej mottaga något af någon människa».

Detsamma berättar Josephus (anf. st. § 8) om esseerna, att de ej fingo mottaga föda af någon utanför orden stående.

Men äfven om Jesus berättar den judiska traditionen, att han varit i besittning af Schem ha-mephorasch. I den bekanta smädeskriften *Toledoth Jeschu* (Jesu lefnadshistoria), utgifven af Wagenseil i »Tela ignea Satanæ» läser man därom följande: »Då Jesus hade vuxit upp, vägrade han en gång en medlem af höga rådet den öfliga vördnadsbetygelsen; därigenom och genom sin oäkta börd råkade han tidigt i dåligt rykte. Nu sträfvade han efter att lära sig trollkonster för att åter göra sig ansedd och fruktad och fick veta, att han skulle kunna ernå detta, om han intrångde i det allra heligaste i templet och där inpräglade i sig det i en sten ingräfda Schem ha-mephorasch. Denna sten hade man funnit, då grunden lades till templet, och man lade sedan först in den i det allraheligaste. Men för att hindra, att någon trängde in och kränkte hemligheten, hade några visa män vid portarne till det allraheligaste ställt två kopparlejon, hvilka genom sitt

rytande satte en hvar, som trädde ut ur det allraheligaste, i sådan förskräckelse, att han åter glömde det heliga namnet. Men Jesus trängde in, skref Schem ha-mephorasch på en pergamentremsa och gjorde sedan ett snitt i sin kropp, i hvilket han stack in pergamentremsan. Nu kunde lejonen ej göra honom något, han gick ut ur templet, tog fram Schem ha-mephorasch och inpräglade det i sig. I följd däraf gjorde han under och vann stort anhang.» — En parallel till denna berättelse finner jag i Jalkut Num. 31, 2. Likasom i Toledoth Jeschu, Jesus och Judas söka bekämpa hvarandra med hjälp af Schem ha-mephorasch, så uppträda i Midrasch Pinehas och Bileam som stridande. Då Bileam, heter det där, varseblef Pinehas, gjorde han sina båda armar lika två stentaflor och flög och steg i höjden; det kunde han, emedan han begagnade sig af Schem ha-mephorasch. Att man sade Bileam för Jesus framgår af bland annat Jalkut. På det anf. stället beräknas nämligen Bileams ålder efter Ps. 55, 24 till ungefär 33 eller 34 år.

Därmed sammanhänger enligt min åsikt ännu en tradition, som berör Jesus. Det berättas nämligen, att Jesus hade inristat och tatuerat på sin kropp bokstäfverna »mesaret al besaro». Huru det förhåller sig därmed, säges icke i den äldsta källan, i Tosephta. [1]) Men i Talmud vet man redan mera; där säges: »Jesus har genom ingräfning i sin hud fört trolldom från Egypten».

I själfva verket förhåller det sig helt annorlunda med denna hudristning.

Stade har som bekant i Kainstecknet funnit ett kultiskt Jahve-tecken. Och detta tecken skall, för att kunna igenkännas af en hvar, tecknas på pannan. Detta tecken är identiskt med Israëls totaphoth, af hvilka den senare judendomen

---

[1]) Ed. Zuckermandel s. 126 bab. Sabbath 104:e, jer. Sabbath 13 d.

gjorde böneremmar, thephillin. Genom införandet af dessa lyckades det förmodligen att utrota den gamla seden med kultisk tatuering. Man bör ha *kännt* den som hednisk. I den gamla tiden ha emellertid, äfven profeter burit på pannan ett märke af sitt profetstånd, såsom det, enligt Stade, också framgår af 1 Kon. 20, 35 o. följ. Fromma judar under exilens tid tyckas ha haft Jahves namn ingräfdt i handen. (Jes. 44, 5). Men ännu vid början af den kristna tideräkningen tyckes seden med kultiska tecken hafva varit allmänt utbredd. Det lärer Philo liksom Nya testamentet. Philo klagar öfver att judiska apostater ej blygas att inrista på sin kropp de outplånliga tecknen af hednisk dyrkan. (De monarchia II, 221.) Äfven författaren till Johannes Uppenbarelse känner bruket att i gudomens tjenst bära kultiska tecken på sig. Guds tjenare blifva af engeln försedda med den lefvande Gudens tecken (sigill), således med Jahves namn på pannan (7, 3; 14, 1—5). På detta bruk anspelar Paulus då han i Gal. 6, 17 säger, att han bär Jesu Kristi märken på sin kropp. »Ja, denna gamla hedniska sed», säger Stade, »har kvarlämnat talrika spår i den kristna kyrkan, hvilka delvis iakttagas än i dag. I motsats till de hedniska religionernas tecken blef korset kristendomens tecken. Det är Kristi märke, som kännetecknar de kristna — liksom det andra hedningarna, — det skyddar och bevarar dem mot alla faror.» Men de judekristna begagnade äfven ett annat skyddsmedel: liksom judarne uppfyllde de budet om thephillin, likväl med den skillnaden, att de inlade i dem ej gammaltestamentliga språk, utan de första verserna ur Johannesevangeliet. [1])

Stade slutar sin afhandling om Kainstecknet med orden: »Sålunda måste det gälla som sannolikt, att Kainstecknet varit identiskt eller närbeslägtadt med Israels totaphoth. . . . Om

[1]) Jfr *min* afhandling om totaphoth i Jahrbücher für protestantische Theologie VII, s. 680.

totaphoth-tecknets gestalt veta vi alldeles ingenting». Jag tror, att vi kunna finna det i traditionen. Först och främst vet Apokalypsen, att man bar fadrens namn skrifvet på pannan (14, 1). För författarens vision måste alltså ett sakförhållande ligga till grund, annars skulle han icke ha begagnat en sådan bild. Uppenbarligen har apokalyptikern tagit intryck af Ezechiel (9, 4, 6). Men medan hos Ezechiel bokstafven *Taw* (ת) är märke på de rättsinniga, är det hos apokalyptikern den lefvande Gudens tecken. Den slutsatsen ligger således nära, att båda utgå från sakförhållanden, som voro bekanta på deras tid. Men detta låter äfven direkt bevisa sig. I Berachoth 6 a läser man: Hvaraf veta vi, att thefillin förläna Israel makt (os). Af Deuteron 28, 10: »Och alla jordens folk *skola se, att Jahves namn nämnes* öfver dig, och skola frukta sig för dig». Rabbi Elieser den store hänför denna vers till *hufvudets thefillin.* Här identifieras således tydligt *Jahves* namn *på pannan* med *thefillin* på pannan. [1])

Af allt detta tyckes mig framgå följande. Toledoth Jeschu ställer den inskärning Jesus gjort på sin kropp i samband med Schem ha-mephorasch. Därmed sammanhänger äfven berättelsen i Tosephta, att Jesus »mesaret al besaro» ristat bokstäfver på sin kropp. Men det var ej några *egyptiska trollformler*, utan Jesus har, såsom den ursprungliga traditionen torde ha lydt, *burit Jahves tecken på sin panna* enligt Deut. 28, 10 — Visserligen hänför R. Elieser den store denna vers till budet om hufvudets thefillin. Men Jesus polemiserar mot denna tydning af versen, såsom det också tyckes framgå af Matth. 23, 5. I sitt tal mot fariseerna förebrår

---

[1]) Med thefillin förstår man böneremmar eller bönerémsor, på hvilka de fyra språken Exod 13, 8—10; 11—16. Deuteron. 6, 4—9; 11, 13—21 voro skrifna och hvilka man förvarade inneslutna i tvenne kubformiga kapslar och vid bönen med läderremmar band öfver pannan midt emellan ögonen och om venstra armen midt emot hjärtat. Jfr A. Melander, Grekiskt-svenskt handlexicon till N. T. s. 355.

Jesus dem: »Men alla sina gerningar göra de *för att blifva sedda af människorna. De göra sina böneremmar breda»*. Enligt min åsikt var den ursprungliga meningen af denna förebråelse följande: För att uppfylla Deut. 28, 10: *Och alla jordens folk skola se, att Jahves namn nämnes öfver dig*, göra de sig breda hufvud-tefillin, såsom R. Elieser sluter af denna vers. — Polemiken mot tofsarne,[1]) med hvilken Jesus fortsätter i detta sammanhang, kan man förklara därmed, att thefillin och zizith höra samman såsom de båda yttre symboler, på hvilka juden som sådan igenkändes äfven af den yttre världen.

Huruvida denna judiska tradition, att Jesus burit Jahvetecknet på sin panna, äfven är historisk, måste, då den ej bekräftas från andra håll, lämnas därhän. Men *säkert är, att man visste Jesus vara i besittning af Schem ha-mephorasch.*

Hvilket gudsnamn var Schem ha-mephorasch?

I Mischnah Sukkah IV, 5 frågas: »Huru uppfylldes plikten med videgrenarne (vid löfhyddofesten)? En plats låg nedanför Jerusalem, kallad Moza. Dit steg man ned, hämtade där hängande videkvistar och ställde dem upprätt på sidan af altaret, med öfre delen lutande fram öfver altaret. Därvid blåste man en trumpetstöt, en uthållande ton och åter en stöt. Hvarje dag under festen gick man rundt omkring altaret en gång och sade: *O Jahve, hjälp!* (Ps. 118, 25)». R. Jehuda säger: »man ropade: *Ani we-hu*, hjälp!»

Till förklaring tillägger Raschi (Sukkah 45 a): אני והו = Ani we-hu = jag och han har samma siffervärde som אנא יהוה

[1]) På hebreiska Zizith, på grekiska *κράσπεδον* motsvarar tofsar eller fransar, som israeliterna brukade i de fyra hörnen af sina mantlar för att erinra sig Guds bud, se Nom. 15, 37 följ. Jfr Melander l. c. 17, 8.

= Ana Jahveh. Båda gudsnamnen gifva samma summa 78. Man valde namnet Ani we-hu, emedan detta bildar ett af de 72 gudsnamnen, som uppräknas i de tre verserna *Ex. 14,* 19—21. (Hvar och en af dessa verser består af 72 bokstäfver. Det förborgade gudsnamnet Ani we-hu bildas af bokstäfverna *Waw* i ויסע v. 19, *He* i הלילה v. 20, *Waw* i וים v. 21. Den trettisjunde bokstafven i hvar och en af dessa tre verser lämnar den andra delen af namnet: *Alef* i מאחריהם v. 19, *Nun* i הענן v. 20, *Jod* i קדים v. 21.)

Tossafoth t. a. st. känner äfven denna tradition. Men för bättre insikt tillägges äfven skälet, hvarför just detta namn uttalades på löfhyddohögtiden vid processionen kring altaret, då en alldeles särskild betydelse tillkom detta namn. I inledningen till Midrasch Ekha § 34 anföres nämligen en längre dialog mellan Jeremia och Nebusaradan, ur hvilken följande är för oss af intresse: »Slutligen sade Nebusaradan till Jeremia: Om dig behagar, vill jag rikta mina ögon på dig. Men Jeremia mottog ej hans erbjudande, förr än det befalldes honom ur allmaktens (mipi ha-geburah) mun. Med afseende därpå heter det (Jer. 40, 1): »Det ordet som skedde till Jeremia ifrån Jahve». Hvad var det för ett ord? Han (Gud) talade nämligen till honom: Om *du* blir här, går *jag* med dem; om *du* går med dem, så stannar *jag* här. Jeremia svarade: Världens herre! om *jag* går med dem, hvad kan jag gagna dem; blott om deras konung, deras skapare, går med dem, kan det blifva dem till stor nytta. Därmed sammanhänger hvad som står skrifvet: »Sedan Nebusaradan, den öfverste bland skarprättarne, släppt honom — nämligen Jeremia — blef (Hu) *Han* bunden i kedjor» (והוא אסור באזיקים Jer. 40, 1). Genom denna föreställning, säger R. Acha, blef Gud liksom lagd i kedjor, såsom det också framgår af Ezechiel 1, 1. Ty denna profet låter Gud säga: Och *Jag* (Ani) var bland de fångna (ואני בתוך הגולה). Emedan

detta nu utsäges om gudsnamnet *Ani wehu*, så blef enligt Tossafoth (anf. st.) företräde gifvet åt detta namn framför alla andra vid löfhyddofesten. Men därmed veta vi ännu icke, hvari den särskilda betydelsen af namnet *Ani we-hu* består. Vi måste därför se oss om efter ytterligare material. — På många ställen i Midraschim och i Talmud gifves uttryck åt den tanken, att Gud sammanvuxit så med Israel, att af allt som vederfares Israel träffas Gud själf. »Israels lycka är Guds lycka.» »Den som hatar Israel, hatar Gud själf.»

Detta ådagalägges ur många ställen i skriften. Jag anför några af de viktigaste. Med hänsyn till Jes. 63, 9: »*Han* ömmade för all *deras* nöd», och Ps. 91, 15: »Han åkallar mig, därför vill jag höra honom; *jag* är med *honom* i nöden», — säges: så länge Israel lider, lider *Shekina* med det. Ps. 80, 3 (ulekâh lijeschuatah lanu) tolkas: »*Dig själf* hjälper du, när du blir *oss* till hjälp». R. Akiba tolkar 2 Sam. 7, 23 (ascher paditha lekâ).: »Du har förlossat *dig själf* ur Egypten». [1])

Ani we-hu betyder följaktligen: Gud identifierar sig med Israel. Däraf följer, att äfven Israel får identifiera sig med Gud. I hvilken mening detta skall förstås, kommer att utredas längre fram.

Nu förstår man *i viss mån*, hvilket djupt innehåll som blifvit inlagdt i gudsnamnet *Ani we-hu*.

För detta namn, som var så högtheligt och fick utsägas blott vid offentlig andakt på en bestämd tid och blott af särskildt därtill kallade, finnes äfven den förkortade formen *Ani*. Så läser man i Sifre Ekeb 88: »Det heter i Ordspr. 23, 15: min son, om ditt hjärta varder vist, så varder äfven mitt hjärta gladt.» Af detta ställe framgår, att den *jordiske fadern* med sin kloke son gläder sig, men hvaraf vet man,

[1]) Sifre, ed. Friedmann, Behaalotka, p. 84, och de i »Meir ajin angifna Parall.

att äfven *hans fader i himmelen gläder* sig med honom? Emedan det heter: »gam Ani» så betyder det: äfven *Ani*, d. v. s. »hans fader i himmelen gläder sig med honom».

I Pesikta rabbati (ed. Friedmann, s. 104 a) tillägges med afseende på Jes. 42, 8: »*Jag*, (Ani) Jahve, det är mitt namn»: Liksom *Ani* skapar och förstör världar, så utför äfven mitt (fulla) namn detsamma.

Hit hör väl äfven Hillels utrop vid vattenhämtningsfesten: »Är *Ani* här, så är allt här, saknas *Ani*, hvem är då här?» [1])

Det visar sig således, att ett hemligt gudsnamn *Ani we-hu* existerat hos judarne. Vid den mystiska löfhyddohögtiden, den fest, vid hvilken den rikaste symbolik utvecklades med palmer, myrten, pilträd och paradisäpplen, skulle uttryck gifvas åt den religiösa stämningen. Och vid det högtidligaste momentet af gudstjänsten under processionen sju gånger kring altaret, uttalades gudsnamnet *Ani we-hu*. Detta namn är enligt den judiska traditionen spridt bland de 216 bokstäfverna i de tre verserna i Ex. 14, 19—21. Detta heliga namn lider ett lika öde som Israel. Liksom Israel lefver strödt bland folken, så går det äfven det gudomliga namnet *Ani we-hu*. Därpå häntyder Ezechiel med orden: »*Ani* befinner sig i fångenskap» (Ez. 1, 1). Och profeten Jeremia fullständigar honom med orden: »*Hu* är bunden i fjättrar» (Jer. 40, 1). I den messianska tiden sprängas alla dessa fjättrar, och det förborgade namnet skall blifva uppenbart för alla, och Israel skall just då församla sig, och genom Israels förhärligande skall äfven Gud blifva förhärligad. Detta uttrycker chasiden R. Pinehas ben Jair med de orden: »Hvarför bedja israeliterna i vår tid utan att finna bönhörelse? Emedan de icke känna *hemligheten* af det förborgade gudsnamnet, men i framtiden skall Gud göra denna känd för dem, såsom det

---

[1]) Sukkah 53 a »im *Ani* kan hakkol kan».

låter sig bevisa af flere skriftställen». Främst anföres Jes. 52, 6: »Därför skall mitt folk känna mitt namn, därför på samma dag, att *Ani hu* talar: här är jag». Och i Ps. 91, 14 utlofvas: »Eftersom han håller sig intill mig, skall jag befria honom, jag skall beskydda honom, därför att han känner *mitt namn*, *då* skall han anropa mig, och jag skall svara honom.» [1])

Hvilket gudsnamn är nu Schem ha-mephorasch? Enligt det hittills framställda intet annat än namnet *Ani we-hu*. Men hvarför valde man denna *inkorrekta* omskrifning? Äfven denna *hemlighet* kan förklaras ur traditionen. Prestvälsignelsen Num. 6, 23 inledes med orden: »Tala till Aron och till hans söner och säg: Sålunda skolen I välsigna Israels barn». I Sifre Naso § 25 tillägges:» I skolen välsigna Israel med *Schem ha-mephorasch*, men icke med någon omskrifning af det gudomliga namnet (Kinuj), ty det heter: Och de skola lägga *mitt namn* på Israels barn, det är *Schem ha-mephorasch*». I denna trefaldiga välsignelse (ברכה המשולשת) med det *tre* gånger sagda Jahve ha vi följaktligen Schem ha-mephorasch. Och i själfva verket motsvarar siffervärdet af det *tre* gånger sagda *Jahve siffervärdet* af *Ani we-hu*. יהוה $= 26 \times 3 = 78$ $=$ אני והו.

Som bekant hade tretalet en särskild betydelse äfven hos judarne. Jag anför ur Midrasch Agada (ed. Buber s. 151 a) till Ex. 19: Vid slagordet: *i tredje månaden*, tillägges: »Allt var trefaldigt, thorah är trefaldig: pentateuch, profeter, hagiographer; mischna är trefaldig: halachoth, midrasch och agadoth; medlarskapet är trefaldigt: Moses, Aron och Mirjam; tre gånger om dagen beder man; tre gånger uttalar man: helig; hos Israel finner man prester, leviter och israeliter; tre patriarker» o. s. v.

---

[1]) Pesikta r. 114 b Schocher tob till Ps. 91, 14.

Här är den egentliga roten till den kristna spekulationen öfver tretalet.

Vi ha här ofvan hört, att det äfven finnes ett 12 bokstäfvers och ett 42 bokstäfvers gudsnamn. För dem tror jag mig kunna gifva följande förklaring. Räknar man bokstäfverna i J. H. W. H. (יהוה) tre gånger, så erhåller man 12 bokstäfvers gudsnamnet. Och 42 bokstäfvers namnet finna vi, som jag tror, i Deuteron. 6, 5—8. Detta stycke innehåller »Kabbalath ol Malkhuth Schammajim», förpliktelsen att taga himmelrikets ok på sig, och tillhör den viktigaste delen af af liturgien. Räknar man från [1]) weahabta — ubischeareka, så erhåller man 42 ord. Då enligt judisk uppfattning hela thorah är full af gudsnamn, så är det icke omöjligt, att man i detta stycke, som blifvit judendomens symbolum, äfven har funnit ett af gudsnamnen. Men beteckningen Schem hamephorasch tillkommer blott det *tre gånger upprepade Jahve = Ani we-hu.*

Den etiska innebörden af Ani we-hu.

Det har här ofvan utvecklats, att man med gudsnamnet *Ani we-hu* ville gifva uttryck åt den tanken, att Gud tager den innerligaste del i Israels öde. Gud delar med Israel dess lidanden och glädje. Så stor är Guds kärlek till sitt folk. Men hvad skall *Israel* göra för att motsvara denna kärlek? Besvarandet af denna fråga för oss in i hemligheten af Schem ha-mephorasch.

Vi ha ofvan anfört mischna-läraren Abba Sauls utsago, i hvilken han från saligheten utesluter den, som för oheliga syften uttalar Guds förborgade namn efter dess bok-

[1]) Från: du skall älska Herren din Gud o. s. v. till: dina portar.

stäfver. Abba Saul tyckes således ha sysselsatt sig med Schem ha-mephorasch och ha fattat det i dess verkliga mening och i hela dess helighet, och därför varnar just han för missbruk däraf. I själfva verket finna vi hos Abba Saul en förklaring af stället Ex. 15, 2, hvilket ej så mycket i exegetisk som i sedligt religiös betydelse är af utomordentlig bärvidd och hvilket uppenbarar för oss hemligheten af *Ani we-hu*. I sången vid Röda hafvet sjunga Mose och Israel: »Han är min Gud, jag vill prisa honom» (וְאַנְוֵהוּ = weanwehu). I Mechilta på anf. st. anföres flere olika förklaringar på detta »weanwehu». Abba Sauls förklaring lyder: »nedameh lo mah hu rachum wechannun af attah rucham wechannun = Låtom oss vara lika honom (Gud), liksom *han* är barmhertig och nådig, så vare äfven *du* barmhertig och nådig». Abba Saul tolkade nämligen *weanwehu* = *ani we-hu*, och förklarade följaktligen stället: Han är min Gud, *och jag vill vara som han*, d. v. s. *honom lik genom barmhertighet och mildhet*. I samma riktning förklarar Abba Saul i Sifre vid Num. 19, 2 orden: Heliga skolen I vara, ty helig är jag Jahve, eder Gud — genom liknelsen att konungens omgifning måste rätta sig efter konungen. *Det är innehållet af Schem ha-mephorasch!* Den innehåller religionens djupaste hemlighet, unio mystica, fordran på *att blifva ett med Gud*. Detta betyder *Ani we-hu!* = jag *vill vara som han, kärleksfull och barmhertig!* Eller, såsom det uttryckes på annat ställe: *vandra på Guds vägar*. Som Guds vägar angifvas närmast de sedliga egenskaper, som Gud lärde Moses på Sinai, Ex. 34, 6, 7.

Vidare frågas med hänsyn till Deut. 13, 5: »Huru kan människan efterfölja Gud? — det heter ju: Jahve, din Gud, är en förtärande eld (Deut. 4, 10). Men meningen är att du tillegnar dig hans egenskaper (Middoth): liksom Gud klädde de nakna (Gen. 3), så kläde äfven du de nakne; liksom Gud besökte de sjuka (Gen. 18), så besöke du de sjuka; liksom

Gud tröstade de sörjande (Gen. 25), så tröste du de sörjande; liksom Gud begrof de döda (Deut. 34), så begrafve du de döda.» [1])

Och med hänsyn till Joel 3, 5: »Och det skall ske, att enhvar, som anropar Jahves namn, skall undkomma» frågas: »Huru kan människan anropa den heliges namn, lofvad vare han? Men meningen är: liksom Gud benämnes den barmhertige och nådige, så vare äfven du barmhertig och mild och utöfve oegennyttiga kärleksverk *mot enhvar*; liksom Gud kallas den rättvise (Ps. 145) så vare äfven du rättvis; liksom Gud kallas chasid (samma ps.), så vare äfven du en chasid. På sådant sätt är profeten Joels utsaga att förstå.» [2])

Så har då den judiska fromheten funnit en kort formel för den etiska monoteismen och för den monoteistiska etiken. Ani we-hu betyder följaktligen alldeles detsamma som profeten Hosea (6, 6) fordrar: *Kärlek begär jag och icke offer.*

Denna djupa betydelse af *Ani we-hu* skola vi ännu bättre förstå, om vi anföra ännu en förklaring till »weanwehu» Ex. 15, 2, och det af en samtida till Abba Saul, af den presterlige mischnaläraren R. Ismael. Han förklarar »weanwehu» på följande sätt: »Jag skall smycka mig för honom, i det jag fullgör hans bud på ett för honom behagligt sätt». Och på *hvilket* bud tänker R. Ismael? Kanske på hufvudbudet om kärleken liksom Abba Saul? Alldeles icke. Rabbi Ismael fortsätter i stället sålunda: »Jag skall binda en vacker blomsterkvast till festen, uppresa en täck löfhydda, skaffa mig vackra böneremmar och prydliga tofsar».

Hvilken skillnad i uppfattningen! På den ena sidan presterlig lagreligion, på den andra gudomlig profetreligion!

---

[1]) Sota 14 a.

[2]) Sifre Ekeb 49.

Jesu predikan i Johannesevangeliet.

På löfhyddohögtiden var det, som den judiska fromheten i det gudomliga namnet *Ani we-hu* funnit sitt djupaste uttryck. På denna fest har också Hillel i religiös hänryckning utropat: *Om Ani är här, så är allt här.* Hvarför just på denna fest? Emedan försoningsfesten föregått denna fest. Israel är försonadt med sin Gud. *Syndens rike* är besegradt, och rum är beredt för *Guds rike.* Med en festbukett, i hvilken isynnerhet palmerna voro märkbara, skulle särskildt gifvas uttryck åt denna segerstämning. Därför kallades denna fest framför alla andra »vår fröjdetid» (seman simchatenu). Utom de nämnda symbolerna tillkom hvarje morgon under de sju festdagarna vattenlibation. Denna skulle förebilda bönen om regn och hoppet om uppståndelsen. [1]) Särskildt högtidligt gick det till på natten efter den första festdagen. En storartad illumination ägde då rum på templets yttre förgård, till följd hvaraf dagsljus utbredde sig öfver hela Jerusalem. Under illuminationen utförde de värdigaste och främste männen fackeldansar i tempelförgården under afsjungande af lof- och tacksägelsesånger. Man läste vid denna fest såsom profetafdelning Sacharia, kap. 14. Här förekomma uttryck, som erinra om festsymbolerna och bebåda härligheten i den messianska tiden:

v. 7. »Och det skall vara en enda dag, och den skall igenkännas som Jahves, icke dag och icke natt, men det skall inträffa, att det vid kvällstid blir *ljust*».

v. 8. »Och det skall ske på samma dag, att *lefvande vatten* flyter från Jerusalem, hälften till det östra hafvet och hälften till det vestra, både sommar och vinter blir det så».

---

[1]) Sukka 48 b Maskirim geburoth geschamim bajom techijath hamethim.

v. 9. »Och Jahveh skall vara konung öfver hela jorden; på den dagen skall Jahveh vara den ende och hans namn det enda».

v. 16. »Och det skall ske, att alla, som blifvit förskonade bland alla de folk, hvilka dragit mot Jerusalem, skola gå dit upp år efter år för att buga sig för konungen, härskarornas Jahveh, och för att fira *löfhyddofesten*».

v. 17. »Och det skall ske, att den, som icke går upp af jordens släkter till Jerusalem för att buga sig för konungen, härskarornas Jahveh, på den faller icke *regn*».

v. 21. . . . »och ingen *krämare* skall hädanefter finnas i härskarornas Jahves hus».

På grund af denna profetia heter det i Midrasch, att Messias skall komma i månaden Tischri. Och i själfva verket är det ett framåtskridande i den messianska profetian, att alla folk en gång skola fira **löfhyddofesten** och ej som förut **passa-festen.** Ty med **passan** sammanhänger budet om omskärelsen. Men i framtiden, d. v. s. i den messianska tiden skola alla mizwoth, alla ceremonialbud upphöra (Mizwoth beteloth leathid labo). Blott *ett bud* skall kvarstå: *Ani we-hu*, *kärleksbudet*, som omfattar alla människor, ty då är Jahve den ende och *hans namn* det enda. (Sach. 14, 9.)

Detta bekräftas af följande midrasch-ställe: [1]) »En hedning frågade en dag R. Jochanan ben Saccai: *Vi* ha festdagar, och *I* hafven sådana. Vi ha calendæ, saturnalia och segerdagar, I hafven passa, veckofest och lyfhyddofest. Hvilken dag glädja vi oss gemensamt? R. Jochanan svarade: den dagen, *då regnet nedströmmar* (löfhyddofesten), såsom det heter: ängarne kläda sig med får, och dalarne hölja sig med

---

[1]) Midr. v. vid Deut. 7, jfr Midr. v. vid Gen. 13 och Schocher tob. vid Ps. 117.

säd, de jubla, och de sjunga (Ps. 65, 14).» Hvad följer därpå? »En lofsång, juble för Herren *hela jorden*»! (Ps. 66, 1).

Sålunda är *vattnet* på denna fest en symbol *af mänsklighetens framtida förbrödring.*

På löfhyddofesten uppträder också Jesus för första gången *offentligt* och uttalar Schem ha-mephorasch: *Ani we-hu* för det församlade folket. Detta tyckes den fjärde evangelisten, som djupare än synoptikerna var invigd i gudsnamnets hemlighet, vilja framställa.

Jag tager till utgångspunkt det sjunde kapitlet, v. 2—14: »Men det var nära judarnes fest, löfhyddofesten. Då sade hans bröder till honom: Begif dig härifrån och gå till Judeen, på det att äfven dina lärjungar få se dina verk, som du förrättar. Ty ingen gör något *i det förborgade,* som vill göra sig känd. Om du då vill göra sådana ting, *så visa dig för världen.* (Ty ej ens hans bröder trodde på honom.) Då sade Jesus till dem: Min tid är ännu icke kommen. . . . Gån I upp till festen. Jag går icke upp till denna fest, emedan min tid ännu icke är fullbordad. Så talade han och *blef* kvar i Galileen. Men då hans bröder gått upp till festen, då gick äfven han upp. . . . Men då man redan var i midten af festen, gick Jesus in i templet och lärde». . . .

Af denna berättelse framgår först och främst, att Jesus först vid en löfhyddofest vågar framträda ur sin *dittills stilla verksamhet.* Vid denna tid tyckes han hafva genomkämpat sin sista inre strid. Vid löfhyddofesten ansåg han efter sin egen utsaga sin tid vara fullbordad, d. v. s. *nu har han kommit till full klarhet om sin messianska kallelse.* Är denna berättelse historisk, så har intåget i Jerusalem egt rum icke på en *passa,* utan på en *löfhyddofest* och det på samma löfhyddofest, då Jesus för första gången uppenbarade sig offentligt som Messias[1]). Och i själfva verket erbjöd sig vid ingen

[1]) Jfr Fries: Jesu lif Kap. XXXI.

annan fest än vid löfhyddofesten tillfälle att *med palmqvistar* draga mot Jesus och utropa: »Hosanna, välsignad vare du, som kommer i Herrens namn[1])!»

Sålunda ser man sig nödsakad till antagandet, att Joh. 12, 12 ursprungligen hört till det, som berättas i 7 kapitlet.

Men äfven tempelreningen kan icke ha ägt rum vid passa-tiden. En sådan *offentlig handling* af rent revolutionär art kan blott den begå, som känner sig i kraft af sin messianska värdighet kallad därtill. Till detta messianska medvetande har likväl Jesus kämpat sig fram först vid löfhyddofesten. Tempelreningen måste följaktligen också ha skett på löfhyddofesten. Att därmed verkligen förhållit sig så, tyckes framgå af berättelsen i Joh. 2, 16. Här ropar Jesus till försäljarne och växlarne: »Tagen bort detta härifrån: gören ej *min Guds hus till ett handelshus*». Enligt Sacharja 14, 21, det profetiska stället om löfhyddofesten, skall i den messianska tiden ingen krämare vara i Jahves hus. *Genom tempelreningen ville Jesus, som blifvit fullt medveten om sin Messiasvärdighet, uppfylla profetens profetia.*

Detta antagande bekräftas genom synoptikernas berättelse. De omtala samstämmigt, att Jesu intåg ägt rum vid hans *första* uppträdande i Jerusalem, och vid detta intåg knyta de tempelreningen.

Ytterligare reminiscenser af Jesu predikan öfver Sacharja 14 finnas i Joh. 7, 37 och 8, 12. Två symboler ha fått en särskild betydelse vid denna löfhyddofest: *vattnet* och *ljuset*. Vid dessa symboler anknyter Jesus sina pedikningar. Vid vattnets symbol med de orden: »Om någon törstar, så komme han hit och dricke», och vid ljusets symbol i andra delen af sitt tal med orden: »Jag är världens *ljus*», och båda finnas hos Sacharja 14, 7 och 8.

---

[1]) I stället för Hosanna *barukh*. . . . Ps. 118, 25, 26, läste man Hos. *barum* = i höjden.

På denna fest var det nu äfven som Jesus gick upp i templet och lärde. Hvad lärde han? Genom ord och handling ingenting annat än *Ani we-hu*, ty det är den djupa meningen af utsagan: »*Jag känner honom,* emedan jag är af *honom* och *han har sändt mig*» (7, 29). Jesus känner sig som Guds sändebud och såsom sådan är han, *enligt judisk uppfattning, ett* med den som sändt honom. Detta är Ani we-Hu. Och det säger Jesus uttryckligen med de väldiga orden: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν!* — Denna Jesu lära, af hans älsklingslärjunge berättad för oss, genomgår hela fjärde evangeliet. I den grekiska öfversättning, i hvilken evangeliet föreligger för oss, ha visserligen många pointer försvunnit, men icke dess mindre skimrar dock på många ställen det hebreiska originalet igenom. Vi vilja anföra de viktigaste:

Kap. 5, 19. »Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Sonen kan icke göra något af sig själf, utan hvad han ser fadren göra, ty *hvad denne gör, det gör äfven sonen likaledes,* (ma hu channun af attah channun). Ty fadren älskar sonen och visar honom allt, hvad han själf gör, och skall visa honom ännu större tecken än dessa, på det att I mån förundra eder. *Ty liksom fadern uppväcker de döda och gör dem lefvande, så gör äfven sonen lefvande hvem han vill*» [1]).

Jesus fattar alltså Ani-wehu i samma mening som Abba Saul: vi vilja söka likna Gud, i det vi öfva *Guds verk*. Jesus vill ingenting annat än göra dens vilja, som sändt honom, och fullborda hans verk. Så säger han (8, 28): »När I hafven upphöjt människans son, skolen I förstå, att *jag är det* (ani wehu) och att jag ej gör någonting af mig själf, utan som fadern har lärt mig, så talar jag.» — Här stod sannolikt i den hebreiska texten: Ani we-hu. Det samma var väl också fallet vid 10, 38. Jesus *begär ej någon tro på sin person*, utan af de Guds verk, som han öfvar, skall man förstå, att det för

[1]) Jfr sid. 45.

honom är allvar med fordringen *ani we-hu*, hvilken han ställer närmast på sig själf. »Om jag icke gör min faders verk, så tron mig icke. Men gör jag dem, så tron dessa verk, *äfven om I icke tron mig*, så att I mån förstå och tro, att *fadren är i mig och jag i fadren* (10, 37 o. följ.).

Så säger Jesus äfven till Philippus: »Tror du icke, *att jag är i fadren* och *fadren i mig*? De ord, som jag talar till eder, säger jag icke af mig själf. Men fadern, som bor i mig, verkar sitt verk. Tron *mig, att jag är i fadern och fadern i mig*. Är det ej så, så tron för gerningarnas skull. Sannerligen, sannerligen säger jag eder, den som tror på mig, han skall göra gerningar sådana som jag gör» (14, 10 och följ.). *Sålunda finnes det icke något annat bevis på att man slutit sig till Jesu gemenskap, än att man liksom han öfvar Guds verk, det är kärlekens gerningar, och därigenom ingår förbindelse med Gud. Då upplefver en hvar enskild på sig själf detta Ani wehu* (= jag och han).

Med detta stora testamente till mänskligheten tager Jesus afsked från världen (Kap. 17, 1 följande):

»Fader, stunden är kommen, förhärliga din son, för att sonen skall förhärliga dig[1]).

Jag har uppenbarat *ditt namn för människorna*, dem du gifvit mig ur världen. Helige fader, bevara dem i *ditt namn*, som du gifvit mig, *att de må blifva ett liksom vi* (att äfven de må blifva *ani-wehu*, lika mig). Men icke blott för dessa beder jag, utan äfven för dem, hvilka genom deras ord tro på mig: på det att alla må blifva *ett*, liksom du *fader i mig* och *jag i dig*, att äfven de må vara ett i oss, på det att världen må tro, att du har sändt mig.»

Men hvad är hufvudsyftet med uppenbarandet af gudsnamnet? Därom kan ej uppstå något tvifvel. Med klara ord, liksom sammanfattande allt, säger Jesus: »Och jag *har gjort*

[1]) En intressant parallel är Menachoth 53 a.

ditt namn kändt för dem och skall göra det kändt för dem, på det att *den kärlek, hvarmed du älskat mig, skall vara i dem och jag i dem*» (17, 26). Det är således innehållet i *Ani we-hu:* Nedameh lo ma hu rachum we-channun af attah rachum we-channun. — Låtom oss vara lika Gud, liksom han är barmhertig och nådig, så vare äfven du barmhertig och nådig. Eller som det heter i Johannes' första bref: *Gud är kärleken, och den, som blifver i kärleken, i honom blir Gud, och han blir i Gud.*

Jesu ålder.

Ett ytterligare bestyrkande af att Jesus var i besittning af Schem ha-mephorasch finner man i följande. Här ofvan har anförts det ställe ur Kidduschim 71 a, hvaraf framgår, att Schem fick meddelas blott den, som jämte besittningen af där uppräknade egenskaper äfven måste stå i *medlet af sin lefnadsålder* (omed ba-chazi jamaw). Detta, tror jag, förklarar, hvarför Jesus uppträdde först i sitt trettionde lefnadsår. Han *fick* icke uppträda tidigare, emedan han först i denna ålder kommit i besittning af Schem ha-mephorasch.

Jesu brott.

Enligt källorna skall Jesu dom ha fällts för gidduf, hädelse. Men hvari bestod denna smädelse mot Gud? Dalman[1]) säger med rätta: »Aldrig hade man konstruerat en hädelse mot Gud ensamt därför att någon tagit Messiastiteln i anspråk. Af den hedniska domaren dömdes Jesus som usurpator af konungadömet; af den judiska domstolen emedan han tillade sig en höghet, hvilken man ej skulle ha medgifvit ens Messias. Hans domare hafva fattat och måste hafva fattat människosonens sittande på Guds högra sida, hvilket Jesus jämlikt Ps.

[1]) Die Worte Jesu, von G. Dalman, s. 257.

110, 2 utsade om sig själf, i ordets egentliga mening, icke som en blott bild, såsom det enligt 1 Krön. 28, 5; 29, 23 hade kunnat användas af hvarje Israels konung. Detta *kallade* öfverstepresten hädelse mot Gud och ansåg särskildt vittnesförhör vara öfverflödigt, emedan det döden förtjänande brottet nyss begåtts i hela domstolens närvaro.»

Enligt Dalman har följaktligen öfverstepresten konstruerat en gidduf *ad hoc* för att gent emot folket ha en skenbart rättslig grund för att låta föra Jesus inför den romerska myndigheten. Men oafsedt att D. alldeles icke kan anföra något bevis därför, förstå vi ej heller den psykologiska nödvändigheten af att uppdikta just ett sådant brott, som kallas en gidduf (hädelse).

Enligt vår mening ha Jesu motståndare haft en i deras ögon väl grundad anledning att beskylla Jesus för den synden att ha hädat Gud. De höllo nämligen Jesus verkligen för en megaddef, för en den där på *oberättigadt* sätt betjänade sig af *Schem ha-mephorasch.* Ty för hädelsens synd kan enligt Halacha endast den beskyllas, som missbrukar Schem ha-mephorasch. Halachah öfver förbrytelsen: hädelse, lyder i Mischnah Sanhedrin VII, 5 sålunda: »Hädaren är skyldig endast när han *uttalar Schem ha-mephorasch.*»

Rabbi Josua ben Korcha sade: »Alla (andra) dagar (medan processen pågick) hörde man vittnena mot en hädare på det sätt, att de begagnade sig af en omskrifning af gudomsnamnet, t. ex. den förbannande hade sagt: Jose finge slå Jose. (»Jose» i stället för »Jahveh»). Blir domen fällande, sker afrättningen ej på grund af omskrifningen af gudomsnamnet, utan man utvisar alla ur domsalen och frågar den äldste (af vittnena) och säger till honom: Tala, säg hvad du hört i dess *uttryckliga ordalydelse!* Och han uttalar det! — Och domarne resa sig och sönderrifva sina kläder och sy ej sedan tillsamman refvorna. Sedan talar det andra vittnet: Äfven *jag* (vittnar)

som *han*. Därefter säger det tredje vittnet: Åfven *jag* (vittnar) som *han*.»

Egendomlig är det andra och det tredje vittnets utsaga. אףאניכמוהו = af ani kemohu. I stället för det hebreiska כמו använder Mischnah vanligen כמות t. ex. schelicho schel Adam kemotho (Berachoth V. 2). Jag tror, att vi här ha ett exempel på, huru man »svälj de» Schem ha-mephorasch.

Här ofvan har anförts det bekanta stället ur Kidduschin 71 a: »I början delgaf man tolfbokstäfvers gudsnamnet åt en hvar, men sedan de osedliga tilltogo, meddelade man det blott åt de sedesamma bland presterna och dessa läto det *inflyta* i sina presterliga bröders sång». R. Tarfon hörde, huru öfverstepresten lät *namnet inflyta* i sina presterliga bröders sång[1]) De uttryck »mabliim» och »hiblia», som här användas, betyda, som bekant, svälja (sluka). Huru det förhåller sig därmed inhemta vi på ett annat ställe i Thoss. Berach, kap 7: »Fordom, då läran var glömd i Israel, ha de lärda sväljt *namnet*», d. v. s. de ha så förbundit *Guds namn med andra ord* i satsen, att man icke kunde tydligt förnimma det.

Abr. Geiger har ägnat denna sak en mycket intressant undersökning i sin »Urschrift». Han påvisar med flere exempel, huru skyggheten för gudsnamnet gaf anledning till att det *sväljdes vid läsning*, eller att man i dess ställe valde än »Adonai» än »ha-Schem», »en sed, som, en tid bekämpad, sedermera blef allmännare och på *ett* ställe till följd af vördnad inträngde i texten, men af öfversättarne genomgående fasthölls»[2]).

Enligt min åsikt ha vi i Halacha öfver gidduf ett sådant exempel på, att man af skygghet för Schem ha-mephorasch *sväljde det*. — Så länge processen pågick, heter det i Halacha,

---

[1]) Mabliim otho bincimoth achehem. Jfr L. Blau. Das altjüdische Zauberwesen, s. 137.

[2]) Urschrift s. 274.

hörde man vittnena med en »Kinuj», med en omskrifning af gudomsnamnet. Blef domen fälld, utsade hufvudvittnet Schem ha-mepharosch, medan de andra vittnena utsade det heliga namnet nedsväljdt, d. v. s. de förenade det med en sats, så att man icke kunde förnimma det tydligt. Det är innebörden af vittnesutsagan: af ani kemohu, äfven *jag* som *han*. I אני כמוהו ha vi gudsnamnet *Ani we-hu*.

Af denna Halacha framgår nu, att den, som för hädelse mot Gud dömdes till döden, måste vid sin hädelse ha uttalat Schem ha-mephorasch, och att domarne *blott vid hörandet af detta heliga namn* företogo sönderrifningen af kläderna.

Rättegångsförfarandet grundar sig på Lev. 24, 10—14, där det heter: »Den, som smädar Jahves namn, skall döden dö, hela menigheten skall stena honom». Med »Jahves namn» är enligt Sifra Emor p. 14 att förstå *Schem ha-mephorasch*.

Låtom oss nu härmed jämföra den evangeliska traditionen. I Joh. 10, 30 säger Jesus: »*Jag och faderh äro ett*». Huru förhöllo sig nu judarne vid detta yttrande? De ville handla enligt Halacha. Ty så fortsättes v. 31: »Då buro judarne fram stenar *för att stena honom*». Och v. 33 säga de till honom uttryckligen, att de göra det för *hädelsens* skull. Men hädare är enligt Halacha blott den, som uttalar Schem; följaktligen har Jesus i de anförda orden uttalat *Ani we-hu*. Vidare berättas i Markus 14, 63. 64 och Matth. 26, 65, att ordföranden *sönderref sina kläder*. Men det fick enligt Halacha ej ske, utom då man hörde Schem ha-mephorasch. *Så talar denna handling, att kläderna sönderrefvos, för att Jesus måste ha uttalat gudsnamnet.*

Och faktiskt äga vi äfven i *det äldsta* evangeliet de *tydligaste* spår af att Jesus verkligen utsagt Schem ha-mephorasch inför ordföranden.

I Mark. 14, 61 läses: »Åter frågade öfverstepresten honom och sade till honom: Är du Kristus, den högtlofvades son?

Men Jesus sade: *Jag är det* (*ἐγώ εἰμι* = Ani we-hu). Men öfversteprestεn sönderref sina kläder». *Blott härför* gjorde han detta och ej för yttrandet: »Och I skolen se människosonen sitta på kraftens högra sida och komma med himmelens skyar.» Däri kunde enligt judisk lag ej ses någon hädelse.

Af Matth. och Lukas tyckes också framgå, att Jesu utsaga om människosonen sittande på kraftens högra sida icke direkt hört till besvarande af öfversteprestens fråga.

Möjligtvis framskymtar den traditionen, att Jesus vid sin sista vandring uttalade det heliga gudsnamnet, äfven ur Johannes berättelse. Jfr kap. 18, 4 och följande: »Som nu Jesus visste allt, som skulle vederfaras honom, gick han ut och sade till dem: Hvem söken I? De svarade honom: Jesus af Nazareth. Jesus sade till dem: *Jag är det*, (*ἐγώ εἰμι* = אֲנִי וְהוּ = ani wehu). Men Judas, som förrådde honom, stod äfven där. Då nu Jesus sade till dem: *Jag är det, veko de tillbaka och föllo till jorden.* (Det vill säga, de fasade däröfver, att han uttalade Guds namn.) Då frågade han dem ånyo: Hvem söken ni? Men de sade: Jesus af Nazareth. Jesus svarade: Jag sade eder att *det är jag*. — Skulle det verkligen vara betydelselöst, att man låter Jesus så ostentativt upprepa just dessa ord: Jag är det?

Men äfven om så skulle vara, framgår nogsamt af det redan anförda, att vi i evangelierna äga *uttryckliga bevis för den traditionen, att Jesus anklagades för gidduf* (hädelse).

Jubileernas bok och Henochs bok.

Jag har i min afhandling uppställt det påståendet, att Henochs bok och Jubileernas bok innehålla esseiska läror utan att ha lämnat något bevis därför. Det skall ske nu efteråt och tillsvidare blott i all korthet.

I dessa böcker ha vi en utvecklad englalära. Midrasch *Tadsche*, som tillskrifves chasiden Pinehas ben Jair, har i många hufvudstycken beröring med innehållet i Jubileernas bok[1]). Med förbigående af kända saker vill jag fästa uppmärksamheten på en punkt, som tyckes mig vara mycket viktig.

Josephus berättar om esseerna: »Mot Gud äro de särskildt fromma. Ty innan solen går upp, tala de ingenting profant, utan vissa af förfäderna nedärfda böner *till solen*, i hvilka de liksom anropa henne, att hon måtte gå upp.»

Detta ärande af solen har beredt uttolkarne stora svårigheter. Jag tror, att vi måste ställa det i samband med *Henochsagan. Henoch*, son till *Kain, keniternas stamfar*, måste hos dem ha spelat en märklig rol. Han, den sjunde i släktraden af de tio urfäderna var den förste »invigde». Om honom heter det med lofprisning, att han vandrade i umgänge med Gud och efter en lefnad af 365 år ej längre var att finna, emedan Gud hade tagit honom bort. Med rätta säger Dillmann: »Att man efter den ursprungliga folkföreställningen visste att om Henoch berätta vida mera och helt annat, framgår af flera tecken. Talet 365, hvartill hans lefnadsår angifvas, afviker så starkt från motsvarande tal hos de öfriga urfäderna och öfverensstämmer så påfallande med dagantalet i ett solår, att man *nödvändigt måste antaga, att berättaren varit påverkad af något sammanhang, hvari sagan satt Henoch med solåret.*» Vi känna delvis detta sammanhang: i Jubileernas bok och Henochs bok förekommer bland andra esseiska läror äfven den, att solen skall vara indelare af tiden, efter henne skall kalenderåret beräknas och icke efter månen, såsom de fariseiska judarne göra. Redan i början af sin skrift tillåter sig författaren af Jubileernas bok afvika

[1]) Jfr Epstein, Beiträge zur jud. Alterthumsk, I Theil, och Jellinek, Beth ha-Midrasch III.

från den bibliska skapelsehistorien. Han säger (kap. 2, 9): »Och Gud gjorde *solen* till ett stort tecken öfver jorden för dagar och för sabbater och för jubileer och för alla årets tider».

Kap. 6, 36. »Och der skall gifvas folk, som noga iakttaga *månen*, ty *denna förvanskar tiderna* och går från år till år tio dagar före».

Fördenskull inskärper han på det strängaste, att man skall beräkna året efter *solen* och *icke* efter *månen*. Detsamma sker äfven i Henochs bok. *Härmed tror jag man bör sätta i förbindelse vördnaden för solen hos esseerna.*

Till slut vill jag söka afslöja en esseisk hemlighet. Bekanta äro de spekulationer, som knyta sig till Henoch. Han är rättfärdighetens skrifvare[1]) *metatron, världens furste, logos.* Och i Johannes' evangelium identifieras *logos* med *Gud*. Därigenom tyckes monoteismen stå i fara. Men därmed förhåller det sig i själfva verket så. Gen. 5. 24 parafraseras af Targum Jonathan sålunda: »Och Henoch tillbad Herren i sanning och han är icke mer bland jordens invånare, ty han försvann och uppsteg i himmelen genom Herrens logos, och han kallade sitt namn *metatron*, den store skrifvaren»[2])

Här är logos liksom metatron uppenbarligen en Guds skapelse och skild från Gud.

I Sanhedrin 38 b. står skrifvet med afseende på Ex. 24, 1: »Och till Moses talade han: Stig upp till Gud». Det skulle egentligen heta: Stig upp till mig. Men meningen är att Moses skulle stiga upp till metatron, *hvilkens namn liknar hans herres*, scheschmo keschêm rabbo. Huru det skall förstås framgår af Ex. 23, 20, 21: »Se, jag sänder en engel för dig att bevara dig på vägen och för att föra dig till den plats,

---

[1]) Henoch 12, 4 Talmud.

[2]) Wajelek lerakia bemamar kedam Jahveh wekara schmêh Metatron Safra rabba.

som jag har beredt. Vakta dig för honom och hör på hans röst, var ej gensträfvig mot honom, ty han skall icke vara efterlåten mot edra kränkningar, *ty mitt namn är i honom.*» — Emellan Gud och logos förefinnes följaktligen ej någon *väsensenhet*, utan en *namn-enhet*. Det betyder: hans *namn* är såsom hans herres *namn*.

Herrens namn känna vi. Det är אני והו Ani we-hu och har talvärdet 78. Men samma talvärde har äfven חנך (Henoch) $= 8 + 50 + 20 = 78$.






Mar. 2, '04
